This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

603.505752.
Schnitzer

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswissenschaft.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Wiederherstellungsversuch

von

Dr. Karl Fr. Schnitzer,

Professor an der Kantonsschule in Aarau.

Stuttgart,
Verlag von Imle und Krauß.
1835.

Gedruckt bei Imle und Krauß.

Origenes ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ.

Einleitung.

Das vorliegende Werk verdient in mehr als einer Beziehung eine aufmerksame Behandlung: als Inbegriff der Hauptlehren einer eigenthümlichen theologischen Richtung und zumal als erster Versuch einer christlichen Dogmatik; dann in Rücksicht auf die Folgen, die es seinem Verfasser zuzog, und auf die Schicksale, die es selber erfahren hat. Diese vier Gesichtspunkte werde ich in der Einleitung festhalten, welche die Geschichte des Werkes erzählen soll. Die beiden ersten, auf den Ursprung und den Zweck desselben gerichtet, führen hauptsächlich von dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft zu einer neuen Betrachtung, und erfordern auch eine ausgedehntere Entwicklung, als sie hier gegeben werden kann. Jede christliche Dogmatik unserer Zeit enthält Elemente aus den verschiedensten vorausgegangenen Perioden, sie kann also nur auf dem Wege historischer Vermittlung zum Begriff gelangen und begriffen werden. Diese Vermittlung ist die dogmatische Aufgabe der Zeit, und spricht sich in der ganzen theologischen Richtung aus, thatsächlich aber durch die — nach einer fünfjährigen politischen Ueberschwemmung — neu erwachte Fruchtbarkeit auf dem Gebiete der historischen Theologie. Auf jenem Wege muß erkannt werden, aus welchen historischen und philosophischen Elementen die christliche Glaubenswissenschaft, oder das Christenthum überhaupt zum Wissen, sich gebildet hat. Ich

möchte dieß als den eigentlich historisch-kritischen Standpunkt, gegenüber dem speculativ-historischen, welcher jetzt offen der mythische genannt wird, bezeichnen. Hier entsteht die Frage: können wir die Gestaltung der christlichen Dogmatik zurück bis zu ihrem Anfang, im ersten Auftreten als System, verfolgen? Und dann, wenn wir das können, wird die weitere Aufgabe seyn: diese erste Erscheinung eines Christenthums als Wissenschaft, einer Glaubenswissenschaft, so in ihre Elemente zu zerlegen und sie bis zum Ursprung zu verfolgen, daß hieraus erst die Grundlage der Dogmatik und ihr wesentliches Verhältniß zum Urchristenthum erkannt werden mag. Allernächst beschäftigt uns nur die erstere Frage. Ich habe zu zeigen, daß diese durch eine kritische Bearbeitung des vorliegenden Werkes von Origenes in der Hauptsache bejaht sey.

Es ist das Erzeugniß eines Mannes und seiner Zeit. Der Verfasser desselben erhielt schon in früher Jugend eine Richtung, die wir nicht mit Neander eine beschränkte, sondern eine eigenthümlich ernste und hohe nennen wollen. **Magnus vir ab infantia**, sagt Hieronymus von ihm, an einem Orte, wo er ganz geharnischt ist, ihn zu verdammen (**Apol. adv. Ruf. I,**). Es war die Stufe der Entsagung und Aufopferung, auf welcher Origenes göttliche Kraft und Begeisterung zu höherer Einsicht zu erlangen strebte. So wollte es der damalige Gang der Erkenntniß, der christlichen insbesondere: durch εγκρατεια, ασκησις, zur θεωρια, γνωσις. Wie Origenes fast als Knabe auf jener Stufe bestand, dieß beweisen die wenigen Worte aus einem Briefe, den er seinem Vater Leonidas, dessen Loos zu theilen er von der Mutter verhindert ward, in das Gefängniß schrieb. Eusebius (KG. VI, 2.) hat sie als αγχινοιας και περι την θεοσεβειαν γενναιοτατης διαθεσεως τεκμηριον aufbewahrt: „Επεχε, schreibt Origenes, μη δι' ημας αλλο τι φρονησης.“ Der Vater entsprach der Aufmunterung des Sohnes und starb im 10. J. Sever's (202 n. Chr.) den Märtyrertod. Origenes, der Aelteste von sieben Söhnen, 17 Jahre alt, hatte die unter

Anleitung des Vaters begonnenen Studien*) noch nicht vollendet, und wurde von einer reichen Frau in Alexandria aufgenommen und unterstützt. Er setzte seine Studien durch eigenen Fleiß so unermüdet fort, daß er bald durch Unterricht in der Grammatik reichlichen (δαψιλως) Unterhalt erwarb, und sich von seinem Pfleghause, das ihm wegen des gezwungenen Umgangs mit einem Häretiker drückend geworden war, lossagen konnte. Bei seiner Kenntniß der heiligen Schriften und seiner Hinneigung zur christlichen Lehrweise — er selbst besuchte zu gleicher Zeit die Vorträge des Katecheten Clemens**) — gewann er schon als Lehrer der griechischen Literatur Viele für das Christenthum. Als aber die christlichen Lehrer durch die Verfolgung unter Sever von Alexandria vertrieben waren, füllte Or., Anfangs nur für sich, ihre Stelle aus. Bei dem großen Zulaufe, den er hatte, übertrug der Bischof Demetrius ihm allein das Lehramt des Katecheten. Ein eigentliches Amt war es nicht; wenigstens kein kirchliches, denn es wurde keine Weihe dazu erfordert. Es war wie der Beruf eines Philosophen, der öffentliche Vorträge hielt, διατριβη· daher bei Niceph. u. A. ιερα, χριστιανικη, θεια διατριβη· wie auch Or. früherer Beruf, die Grammatik zu lehren, bei Euseb. διατριβη heißt. Die übri-

*) Eus. VI, 2. Ταις θειαις γραφαις ενησκημενος — προαχθεις υπο του πατρος εν τοις Ελλησιν μαθημασι (Mathematik, Grammatik, Logik und Rhetorik). Vielleicht aus diesem Grunde hält Neander den Leonidas für einen Rhetor. Unrichtig heißt er bei Suidas „επισκοπος", woher wohl die Glosse zweier codd. vatic. von Hieron. catalog. 54. „episcopo."

**) VI, 6. Εις εκεινο του καιρου (da Or. selbst schon Lehrer war, c. 3—5.) και τον Ωριγενην των φοιτητων γενεσθαι αυτου. Die Lesart παιδα ονται des Cod. medic. hält sich gegen die übrigen Auctoritäten nicht, und erklärt sich leicht als Glosse, die Jemand nöthig fand, weil vorher schon von der eigenen Wirksamkeit des Origenes die Rede ist. Von den Knabenjahren des Or. sagt Eus. (3.) ausdrücklich: ο πατηρ — εξ απαντος αυτον ενηγε τοις ιεροις ενασκεισθαι παιδευμασι. Der Brief Alexanders aber (VI, 14.), der des Clemens als Lehrers erwähnt, hat keine Beziehung auf die Knabenjahre des Origenes.

gen Ausdrücke bei Letzterem deuten an, daß der Katechet nicht einmal öffentliches Local hatte (εν οικῳ, ενθα κατεμενε, vergl. Valesius zu VI, 19. not. 26.), daß mehrere zugleich es versehen konnten (αυτῳ μονῳ ausnahmsweise), daß sie nur der Einwilligung des Bischofs (επιτετραμμενης) bedurften, und keine Besoldung hatten, sondern höchstens von ihren Zuhörern unterstützt wurden (παρ' ετερων επιχουρια), und endlich nach Belieben abtreten (απεδημησε, cf. Phot. cod. 118. χωρις του οικειου επισκοπου γνωμης), oder Hülfslehrer anstellen (VI, 15.) konnten. Der Zweck des Unterrichts war Vorbereitung zum Christenthum, hauptsächlich für gebildete Heiden (ακουσομενοι τον λογον του θεου), von denen nicht einmal alle wirklich übertraten (πειραν της εν τοις ιεροις λογοις ικανοτητος τ'ανδρος ληφομενοι); und die Schule selbst hervorgerufen durch das Bedürfniß der gelehrten Alexandria. Die Lehrart war die jetzt sogenannte katechetische: denn Orig. sagt mit deutlicher Beziehung auf diese Schule (c. Cels. VI, 10.) „Andere suchen wir durch Fragen und Antworten so gründlich als möglich zu überzeugen, — und bemühen uns von den christlichen Lehren noch weit triftigere Gründe anzugeben, als diese sind, die ich hier angedeutet habe." Origenes erkannte sogleich in seiner neuen Stellung drei Dinge als unabweisbar nöthig: Zeit, Sorgenfreiheit, Kenntniß der philosophischen und der häretischen Systeme. Daraus entstand ein viertes: ein philosophisch-dogmatisches Lehrbuch für seinen Unterricht. Er gab also vorerst seinen Sprachunterricht auf, um sich ganz der Theologie widmen zu können. Dann verkaufte er eine Sammlung von ihm selbst sehr schön (φιλοκαλως) geschriebener Handschriften alter Classiker für eine tägliche Leibrente von 4 Obolen, um sorgenfrei zu seyn. Denn er nahm zu großer Betrübniß seiner zahlreichen Zuhörer (μυριους οσους λυπων) nie ein Geschenk an.

Philosophisch war sodann der Unterricht der Katecheten von jeher gewesen. Athenagoras und Pantänus hatten den Philosophenmantel beibehalten: der erstere scheint nach der Angabe des Phil. Sidetes (Dodw. ad Iren. p. 497.) neben seinem

wirklichen Amte, als Vorsteher der Akademie (*ακαδημαϊκης σχολης προϊσαμενος*), den katechetischen Unterricht gegeben zu haben, und ist vielleicht ebendeßwegen von Euseb. nicht unter den Katecheten aufgezählt (VI, 6. und Ruf. versio VI, 3.). Clemens (strom. I, 20. VII, 3.) erklärt die Philosophie für die Propädeutik des Gnostikers, für eine Mitarbeiterin in der Erforschung der Wahrheit. Clemens, und wahrscheinlich auch sein Ideal Pantänus, so wie Athenagoras *) gehören zu der Classe der Eklektiker mit Hinneigung zum Platonismus (*Φιλοσοφιαν ου την σωικην λεγω, ουδε την πλατωνικην — — αλλ'οσα ειρηται παρ' εκαστη καλως, δικαιοσυνην μετ' ευσεβους επιστημης εκδιδασκοντα, τουτο συμπαν το εκλεκτικον φιλοσοφιαν φημι I*, 7.). Dieß war seit Philo allgemeiner Charakter der alexandrinischen, christlichen und nichtchristlichen Schulen, und es war nur eine mehr asketische Richtung, die ihnen das Christenthum, *η κατ' ευσεβειαν φιλοσοφια*, gab. Das Ziel, das schon Philo der Wissenschaft setzt (ed. Mangey 35, 3, *τελος — η προς τον γεννησαντα θεον εξομοιωσις*; 2, 197, 45. *και εις το ον βλεποντες εναργεις εικονας και τυπους ταις εαυτων διανοιαις διαχαραττωμεν*: ad Gen. 6, 12. 194, 9. 692, 1. *μη ζητει την του οντος πολιν εν κλιμασι γης — αλλ' εν ψυχη αποδεμω και υξυδορκουση*), dasselbe war es auch für Clemens (strom. 11, 10. *ζητειν τον θεον — ητις αν θεωρια ειη μεγιστη, η εποπτικη, η τω οντι επιστημη η αμεταπτωτος λογω γενομενη* — höchste, anschauliche, allein wahre, in ihrem Grunde unumstößliche Wissenschaft) und blieb das leitende Princip der katechetischen Schule. Denn es war die fruchtbarste Idee für die

*) Pantänus wird zwar Eus. V. 10. ein „ehmaliger Stoiker" (*απο φιλοσ. — των σωικων ορμωμενος*) genannt: hingegen heißt er bei Phil. Sid. „Pythagoräer." Sonst z. B. Anast. Sin. Contempl. in Hex. I. u. VII. kommt er immer mit Clemens zusammen vor: Pantaenus et Cl. *eorumque assectae*; auch ist die einzige dogmat. Aeußerung, die wir von Pantänus haben, „*ως ιδια θεληματα γιγνωσκειν θεον τα οντα*" (Guerike de schola alex. II, p. 106.) durchaus nicht stoischen Ursprungs. Vergl. auch Or. bei Euseb. VI, 19.

Vermittlung griechiſcher Speculationen und praktiſcher Lehren des Chriſtenthums, welche hauptſächlich Clemens ſich zur Aufgabe gemacht und mithin auch ſeinem Zuhörer als Ziel ſeines Strebens geſetzt hatte. In demſelben vorwaltenden ängſtlichen Eklecticismus des Clemens aber iſt auch der Grund zu ſuchen, warum es bei ihm mit dem Chriſtenthum nicht zur Wiſſenſchaft, zum Syſtem kam, und ſeine Gnoſtik mehr eine erworbene Fertigkeit als ein Wiſſen, ein Begriff iſt. Ueber den Lehrvortrag des Clemens dürfen wir einigermaßen nach ſeinen Schriften urtheilen. Zwar iſt κατηχειν der Bedeutung nach bloß mündlicher Vortrag, allein zu Folge Euſeb. V, 10. war von jeher damit auch Unterricht durch Schriften verbunden (*Παντ. του κατ' Αλεξ. ηγειται διδασκαλειου ζωσῃ φωνῃ και δια συγγραμματων τους των θειων δογματων θησαυρους υπομνηματιζομενος*). Clemens ſcheint in dreien ſeiner Schriften, die, ihrer Faſſung nach, entweder aus ſeinem mündlichen Unterrichte hervorgiengen, oder ihm als Grundlage dienten, dem Protreptikos, dem Pädagogos und den Stromateen — drei Claſſen von Zuhörern im Auge zu haben. Im Eingang der zweiten Schrift (*Παιδαγ. I*, 1.) ordnet er ſie nach der Lehrart der alten Philoſophen ſo, daß die erſte (*προτρεπτικος*) die *ηθη*, die zweite (*υποθετικος*) die *πραξεις*, die dritte (*παραμυθικὸς*) die *παθη* zum Gegenſtand hat. Dieſe Eintheilung iſt jedoch bloße Accomodation: denn er erklärt ſich ſogleich deutlicher, daß die erſte die Bekehrung vom Heidenthum zum Chriſtenthum, die zweite die Anweiſung zu einem chriſtlichen Leben, die dritte (die er noch erwarten läßt) die Einführung in die höhere Religionserkenntniß (*την οντως αληθειας γνωσιν*) bezwecke. Es iſt klar, daß unter der letzten Schrift die Stromateen zu verſtehen ſind, in welchen er ſich (17, 1.) wiederum auf den Pädagogos, als eine Vorarbeit, bezieht, und worin er hauptſächlich die Bildung zum „Gnoſtiker" behandelt. So kennen wir alſo den Gang des katechetiſchen Unterrichts unter Clemens. Die Lehrart ſelbſt war, wie er Päd. 1, 1. geſteht, „mehr praktiſch als methodiſch", und in der eigentlichen Reli-

gionsphiloſophie — obwohl mit beſtändiger Feſthaltung und Wiederholung der Hauptidee — fragmentariſch: weßhalb er den Inhalt der Stromateen für Reminiſcenzen (υπομνηματα) aus dem Vortrage ſeiner früheren Lehrer erklärt *), und ſich mehrmals beſonders VII, extr. wegen der Unordnung (αταξια) ſeines Vortrags entſchuldigt. Aus jener Erklärung können wir auf den Gehalt des katechetiſchen Unterrichts vor Clemens zurückſchließen und im Allgemeinen wenigſtens die Folgerung ziehen, daß Origenes den geſammten Lehrbegriff ſeiner nächſten Vorgänger, die auch ſeine Lehrer waren **), in den Schriften des Clemens, namentlich in den Stromateen, vor ſich hatte. Allein dieſer konnte ihm auch der Form nach nicht genügen. Die äußere Anregung zu philoſophiſcher Forſchung (εξετασαι) fand er nach ſeinem eigenen Zeugniß, das uns Euſeb. (17, 19.) nebſt einem andern von Porphyrius über ihn aufbewahrt hat, in dem großen Zulaufe von Häretikern, von heidniſchen Gelehrten und hauptſächlich von Philoſophen, die von ihm im Chriſtenthum unterrichtet ſeyn wollten. Er ſuchte nun ſowohl die Lehrmeinungen der Häretiker als die Behauptungen der Weltweiſen zu prüfen. Um dieß Verfahren zu entſchuldigen, beruft er

*) In einer Stelle (I, 1.), die auch Euſ. V, 11. anführt „ειδωλον ατεχνως και σκιαγραφια των εναργων και εμψυχων εκεινων, ων κατηξιωθην επακουσαι λογων τε και ανδρων μακαριων", unter denen er den Pantänus vorzüglich heraushebt: „υσατω δε περιτυχων — δυναμει δε αρα πρωτος ην — ανεπαυσαμην εν Αιγυπτω etc. Ebenfalls enthielten auch die υποτυπωσεις des Clemens nach dem Zeugniſſe des Euſ. 17, 13. „του Πανταινου εκδοχας και παραδοσεις", hauptſächlich Schrifterklärungen (14. πασης της ενδιαθηκου γραφης διηγησεις).

**) Alexander, nachmals Biſchof von Jeruſalem, ſchreibt an ihn (17,14.): Πατερας γαρ ισμεν τους μακαριους εκεινους τους προοδευσαντας — Πανταινον τον μακαριον ως αληθως και κυριον και τον ιερον Κλημεντα — και ει τις ετερος τοιουτος δι' ων σε εγνωρισα κτλ. — Μακαριους ανδρας und κυριους nannten auch die damaligen Philoſophen ihre verſtorbenen Lehrer. Damaſcius bei Phot. cod. 242. p. 1070.

sich auf das Beispiel des Pantänus und des nachmaligen Bischofs Heraklas, welcher schon 5 Jahre vor ihm („πριν εμε αρξασθαι ακουειν εκεινων των λογων") den Unterricht des Lehrers der Philosophie genossen habe. Auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Porphyrius, daß er unsern Origenes in der Schule des Ammonius Sakkas kennen gelernt habe, wüßten wir, wer unter dem damaligen „διδασκαλος των φιλοσοφων μαθηματων" zu verstehen sey. Wenn nun Porphyr sagt „εγω κομιδη νεος ων ετι εντετυχηκα" und wenn Heraklas selbst Schüler des Origenes und Mitarbeiter im katechetischen Unterricht, jeden Falls jünger als dieser, schon lange vorher den Ammonius gehört hat, so haben wir hierin Beweises genug, daß Origenes erst auf äußere Aufforderung hin, die Schule des heidnischen Philosophen betreten habe. Dieß stimmt auch mit seiner frühern Abgeschlossenheit überein. Die Absicht, überall die Leute aufzusuchen, welche sich besonderer Einsichten rühmen, erklärt Origenes dann auch auf seinen Reisen durch einen großen Theil der damals bekannten Welt verfolgt zu haben (Cels. VI, 24. Vorr. zu π. *A.* §. 2.). Ueberhaupt konnte in seiner Zeit und in seinen Umgebungen keine religiöse oder philosophische Lehre außer Berührung mit seinem Bildungsgange bleiben. So war ihm auch die Weisheit der Indier (nach einer merkwürdigen Stelle π. *A. III*, 2, 9.) nicht unbewußt die Wurzel orientalischer Philosophie. Und wenn er sich öfter, sogar für eine christliche Allegorie auf den Rabbi beruft, so war dieß sicher ein Essäer (*I*, 3, 4.), dessen nähere Bekanntschaft er der allegorischen Exegese wegen gemacht hatte. Denn die pharisäischen Auslegungen, und die der Grammateus betrachtet er als eine schlechte Sophisterei (IV, 2, 10.). Seine Bekanntschaft aber mit der Philosophie gieng vorzugsweise aus dem Studium ihrer Schriften hervor. Außer Plato las er unausgesetzt die Bücher der platonischpythagoräischen Eklektiker (des Numenios, Kronios, Moderatus, Nikomachos, Longinus) und der Stoiker (des Apollophanes, Chärmon, Kornutus). Wenn diese Schriften besonders dadurch für ihn an-

ziehend waren, daß sie vielleicht durch allegorische Spielereien seinen Hang zu tieferer oder künstlicher Schriftauslegung nährten, so waren sie doch auch nicht ohne Einfluß auf seine philosophische Bildung. Plato selbst beherrscht ihn fast ganz: und selbst in seiner Sprache ist dieß ausgeprägt. Nicht bloß wird ihm von einigen Alten vorgeworfen, daß er die Sprache des Evangeliums mit platonischen Redensarten vermische; er gebraucht wirklich die letztern wie seine eigenen (z. B. c. Cels. 17, 43. und öfters). Zwar ist es der Plato seiner Zeit, dessen Ideen ihn gefesselt haben; Plato, wie diesen die alexandrinische Mystik zu begreifen und zu deuten gewohnt war, und von dem ein einfältiger Witz sagte, *η Πλατων φιλωνιζει, η Φιλων πλατωνιζει*; dennoch aber erhob sich Origenes über den gewöhnlichen Platonismus seiner Zeit, weil das Eigenthümliche dieser Philosophie der Idealismus, die geistigere Weltansicht in ihm mit Klarheit und reinsittlicher Tendenz hervortrat. Dieß kann nicht anders als ein Gewinn seines gründlichern Studiums der klassischen Philosophie verbunden mit seiner strengsittlichen Lebensweise genannt werden. Es ist hier Nichts von einer *περι θεων εμφυτος γνωσις* (Philo de myster. Aegypt. I, 3.), Nichts von jener Idee der intellectuellen Anschauung eines aus dem Urgrund emanirenden Lichtes, welche sich erst neben und nach ihm in Plotin ausbildete; „der menschliche Geist muß vermöge seiner Freiheit, die sein unveräußerliches Wesen ist, durch Reinheit des Herzens und klaren Verstand die Erkenntniß (*γνωσις*) sich zum Eigenthum machen." Diese in der That freie Richtung des Gedankens mußte unsern Origenes auf eine hohe Stufe der Speculation stellen, wenn ihm seine Zeit angemessene Mittel an die Hand gab, um den Gedanken zu vollenden, oder ihn in den Stand gesetzt hätte, die dargebotenen Mittel frei genug zu gebrauchen.

Das Mittel, das ihm seine Zeit bot, um die idealere Ansicht im Christenthum zu begründen, oder, wie Andere wollen, dieses selbst zu idealisiren, war bekanntlich die allegorische Interpretation. Es müßte über jene Zeitrichtung überhaupt

höchstwichtige Aufschlüsse geben, wenn der Ursprung dieser Erklärungsmethode evident nachgewiesen würde. Bis jetzt ist die vulgäre Meinung, die alexandrinischen Juden, Aristobul, Philo, haben sie, sey es erfunden oder von den Griechen entlehnt und ausgebildet. Die heidnischen Schriftsteller und Philosophen behaupten das letztere: Porphyr sagt geradezu (in einem Briefe bei Euseb.), Origenes habe sie aus den Stoikern gelernt. Gewiß ist, daß Hellenen sie in gleichem Sinne wie Philo angewandt haben. So beruft sich Origenes mehreremal (z. B. c. Cels. I, 15.) auf den Numenius als allegorischen Ausleger der Propheten, um dem heidnischen Philosophen ein Beispiel aus seiner eigenen Secte entgegenzustellen. Dadurch ist jedoch die Sache um Nichts klarer: denn wenn gleich Plato schon Neigung zum Allegorisiren der Mythen hatte, so war es ihm offenbar mehr um poetische Ausschmückung, als um die Entwicklung einer Geheimlehre aus Symbolen zu thun. Dieses Streben ist rein orientalisch, sein Ursprung muß im Orient gesucht werden. Mit ihm werden wir auch den Ursprung der allegorischen Erklärungsweise gefunden haben. Die Griechen übertrugen sie auf Alles: die homerischen Allegorien sind bekannt genug; aber keine Spur von geschichtlichem Zusammenhang läßt sich zwischen der platonischen Mythendeutung und jener alexandrinischen Hermeneutik entdecken.

Der Verfasser von „Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition" sieht in ihr den Ausfluß einer unmittelbargöttlichen Urtradition, welche von den Patriarchen her durch das Judenthum hindurchgehe und von Christus bestätigt bis in's Christenthum hereinreiche. Wollen wir nun von der besondern Tendenz dieses Buches, das als Zeugniß von einer gegenwärtigen Zeitrichtung immerhin merkwürdig ist, ganz absehen, so hat doch der Verfasser aus seiner großen Belesenheit in den jüdischen Schriften mehr als wahrscheinlich gemacht, daß schon unter den Juden vor Christus eine mystische Interpretation herrschte. Und wenn der Nehmliche nachweist, daß von Esra an diese überlieferte Mystik mehr äußerliche Formen

betraf, indem die symbolische Bibelschrift (die große Quadratschrift) ihr Hauptgegenstand wurde, so haben wir hier vielleicht eine Spur, von welcher aus der Uebergang jener orientalisch-mystischen Interpretation in das Judenthum bestimmt werden könnte. Um diese Zeit nehmlich, da die Bücher des A. T. in neuer Schrift vielfach verbreitet wurden, und die allegorische Auslegung an den Inhalt selbst noch nicht angeknüpft war, ist es natürlich, daß sich die Zahlen- und Buchstaben-Mystik an die äußern Zeichen heftete. Und weiterhin ist es ebenfalls wahrscheinlicher, daß der Uebergang von der Symbolik der Schriftzeichen zur allegorischen Auslegung des Inhalts, als daß derselbe umgekehrt gemacht wurde. Das erstere war immer ein Fortschritt. Neander (KG. Bd. I. S. 36. der ger. Ausg.) scheint eigentlich den Pharisäern die allegorische Bibelauslegung als ihre Erfindung zuzuschreiben, wiewohl er (S. 52.) auch von den Therapeuten bemerkt, daß sie alte theosophische Bücher gehabt haben, die dazu Anleitung gaben. Auf historisch-kritischem Wege versucht es auf's Neue Gfrörer, der jüdisch-alexandrinischen Mystik auf den Grund zu kommen, in einem Werke, dessen Vollendung wir in Bälde zu erwarten haben. (kritische Geschichte des Urchristenthums, 2r Bd., welcher die Untersuchung der Midraschim und des Talmuds enthalten wird.)

Für unsern jetzigen Zweck mögen diese Hinweisungen genügen: denn in dem religiösen und philosophischen Bewußtseyn der alexandrinischen Kirchenlehrer war der Ursprung ihrer Interpretation keine Frage. Clemens sagt (Strom. V, p. 682. ed. Potter): „die Geheimnisse des Alten Testaments oder die Wahrheiten, welche in jenen Büchern verborgen liegen, sind bis auf die Zeiten der Apostel unbekannt geblieben; Jesus hat sie seinen Aposteln geoffenbart, und diese haben sie wiederum den Eingeweihten (τοις αγιοις) mitgetheilt." Diese Geheimnisse, meint der gute Clemens (VI, 15. p. 806.), habe auch Er mit einigen andern Gelehrten und Gläubigen seiner Zeit mündlich empfangen: für diese werde das Alte Testament ein ganz neues Buch, indem sie jetzt Dinge darin lesen, welche die Juden,

Sclaven des Buchstabens, nie hätten lesen können. Diese Aeußerungen kommen ohne Zweifel aus voller Ueberzeugung, so sehr sie auch ihre apologetische Tendenz verrathen. Die Auslegung durch Allegorieen war mannigfaltig und willkührlich. Philo läßt sich hierin noch ganz gehen und gibt z. B. von der Himmelsleiter vier verschiedene Deutungen, welche die Luft, die Seele, die Askese und endlich den Weltlauf zum Gegenstand der Allegorie machen. Man konnte also leicht einwenden, wie wissen nun die Christen, welches der wahre Sinn ist? Und hierauf gibt es keine bessere Antwort als die obige.

Die biblischen Allegorieen sind also die Geheimlehre der alexandrin. Kirchenväter, die sogenannte disciplina arcani, eben insofern der Aufschluß derselben von Christus hergeleitet wurde. So wenigstens bei Clemens, wenn er einerseits auf den mündlichen Vortrag verweist: απορρητα λογῳ πιστευεται, ου γραμματι· anderseits den öffentlichen Widerspruch scheut: μεγας ο κινδυνος τον απορρητον λογον εξορχησασθαι τοις αφειδως παντα αντιλεγουσιν. Origenes steht auch hier auf einem freieren Standpunkt. Er schreibt zwar den Trägern der Offenbarung bestimmt die Kenntniß des höhern Sinnes zu, kennt aber keine Ueberlieferung desselben. Ihm ist die γνωσις nichts Traditionelles; die Auslegungskunst beruht auf dem freierworbenen Verständniß. Denn c. Cels. VI, 6., wo er entschieden von ungeschriebenen Lehren Christi redet, gibt er nicht die geringste Andeutung, daß Er solche zu besitzen wähne. Vielmehr verweist er vor und nach einzig auf das fleißige Studium des einfachen Schriftsinns, wodurch allein das höhere Licht angefacht werden könne. Ausdrücklich erklärt er sich aber gegen jede Tradition von Geheimlehren c. 13., wo er die drei Kreise des christlichen Bewußtseyns gestützt auf 1 Cor. 12, 8. 9. so beschreibt: Glaube, Erkenntniß, Weisheit (πιστις, γνωσις, σοφια); die höhern Kreise aber denen zutheilt, welche sich vor den Andern auszeichnen. Ebenso ist im 4. Buch unsers Werkes sittliches Verdienst und ernstes Forschen als die Bedingung höherer Einsicht dargestellt (vgl. c. Cels. VI, 42.).

Die Allegorie war für seine Zeit überhaupt diejenige Form, unter welcher allein höhere Erkenntniß mitgetheilt wird. In sofern bildet sie durchaus keinen Differenzpunkt zwischen den alexandrinisch-christlichen Lehrern und den übrigen speculativen Richtungen, Philo, Gnosis, Neuplatonismus; nur gegen den grassen Chiliasmus, die Buchstabentheologie, traten jene durch die Voraussetzung der Allegorie in entschiedenen Gegensatz, und mußten sie auch als das einzige Mittel zur Bestreitung dieser Art von Gegnern betrachten. Alle andern gebrauchen zu gleichem Zwecke die Allegorie. Der Unterschied liegt demnach nur in der Behandlung, dem Princip der Anwendung, und in dem Umfang, welcher derselben eingeräumt wird.

Von den Gnostikern unterscheidet sich die alexandrinische Richtung wesentlich durch die Behandlung, weil für die Gnosis die Allegorie nothwendiges Element der Speculation ist und diese selbst nur in der Allegorie sich bewegt *); während Origenes die reinen Begriffe aus gegebenen Allegorieen abstrahirt. Demgemäß ist die Gnosis in der Anwendung sowohl als im Umfang der Allegorieen unbeschränkt; bei Orig. ist beides bestimmt. Anders dagegen ist das Verhältniß zum Neuplatonismus, welcher seine Ideen wie Origenes aus gegebenen Vorstellungen, denen der Mythologie entwickelt, aber, nachdem er sie durch die allegorische Hülle hindurchgeführt, eben diese vernichtet **); während bei Origenes die gegebene Allegorie die stets gültige Auctorität für die Resultate der Speculation und eine unerschöpfliche Fundgrube für neue Ideen bleibt. Eine größere Verwandtschaft findet Statt zwischen Philo und Origenes, indem Beide gewisse und in einem bestimmten Umfange gegebene

*) D. Baur, die christliche Gnosis, S. 239: „Form und Idee bilden ein so unzertrennliches Ganzes, daß das Bewußtseyn ihres Unterschiedes wenigstens nie hindurchgedrungen ist, — — und das ganze System scheint seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung zu verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet."

**) Ebend. S. 459. Wiewohl hier auch für die Gnosis (?) ein Gleiches behauptet wird.

Allegorien voraussetzen: wiewohl Philo sich darin wieder entfernt, daß er doch auch in der Spekulation selbst allegorische Formen gebraucht. In der Behandlung der Allegorie gehen zwar Beide von dem Grundsatze aus, daß in den göttlich eingegebenen Schriften, mit dem Bewußtseyn der Verfasser, alle Ideen der Philosophie mitenthalten seyen; dabei läßt es jedoch Origenes dahingestellt seyn (c. Cels. IV, 39 u. a.), ob Plato aus Moses geschöpft habe; während Philo, und noch sein Vorgänger Clemens *) geradezu die hellenische Philosophie für einen Raub erklären, der an Moses begangen worden. Vielmehr ist Origenes geneigt, auch die Ideen der griechischen Philosophie als unmittelbare Erleuchtungen des Logos anzuerkennen, sofern sie mit den in der göttlichen Allegorie niedergelegten Ideen übereinstimmen. Clemens und Origenes sind darin ganz einverstanden, daß sie überhaupt nur Auslegung der Allegorie zulassen, dieß charakterisirt sie im Allgemeinen. Auch in Bezug auf den Umfang, in welchem die Allegorie zu suchen sey, gilt dasselbe. Wenn Philo natürlich nur die Uebersetzung der LXX. (neben dem hebräischen Original) und einige Apokryphen annahm, so enthält für jene weiter auch das Ganze, was wir canonisches neues Testament, was wir apokryphische Bücher von späterer Entstehung nennen, der Brief des Barnabas, das Buch des Hermas, Enochs, Mosis' Himmelfarth u. a., welche augenscheinlich voll mystischer Allegorien sind, durchgehends Allegorie **). Selbst wenn ihnen, namentlich dem Origenes, Zweifel über die Aechtheit solcher Schriften bewußt sind, wirkt dieß nicht auf ihre Glaubwürdigkeit und Beweiskraft. Es ist also ein geschlossener Kreis von heiligen Büchern, in welchen die göttlichen Wahrheiten absichtlich unter der allegorischen Hülle niedergelegt sind. Der Unterschied des Alters, sowie des Grades der allegorischen Form derselben ist in dem dogmatischen Bewußtseyn des Alexandriners völlig ***)

*) Vergl. das ebengenannte Werk S. 520 — 34.

**) n. A. IV, 2, 11. S. 273.

***) n. A. IV, 2, §. 2. besonders §. 8.

aufgehoben. Und es ist auch natürlich auf seinem Standpunkt eine kritische Scheidung dieser Art undenkbar, indem eigentlich nur er, der allegorisirende Exeget den richtigen Begriff von Inspiration festhalten kann, vor welchem jene Fragen ganz verschwinden *). Dagegen führte dieses Bewußtseyn den Origenes consequent auf zwei andere wesentliche Punkte. Die Auslegung selbst mußte wissenschaftliche Haltung gewinnen. Daher stellte Er zuerst eine Theorie derselben auf, die

1. auf der Unterscheidung des dreifachen Schriftsinnes beruht: des buchstäblichen, des moralischen, und des übersinnlichen, welche nach der Analogie von Leib, Seele, Geist der somatische, psychische, pneumatische sind.

2. auf dem Grundsatz: daß jede Schriftstelle einen pneumatischen, nicht jede aber einen buchstäblichen Sinn habe, so daß in vielen Fällen Buchstabe und Geschichte, an sich unwahr und bedeutungslos, nur Träger des idealen Sinnes sey (π. *A.* IV, 1, 7.).

3. in der Aufgabe: überall nur einen der Idee Gottes würdigen Sinn zu finden.

Wenn auch in mancher Hinsicht die Polemik sowohl gegen die Gnostiker, die die Auctorität des A. Testaments vernichteten, als gegen die Aeußerlichkeit und Zusammenhangslosigkeit der chiliastischen Ansicht, den Origenes auf diese Theorie hingeleitet haben mag, so lag sie offenbar nothwendig im Begriff seiner Theologie.

Der andere Punkt ist die Frage nach dem eigentlichen und ursprünglichen Ausdruck der Allegorie, welche die biblische Kritik in Origenes hervorrief. Bei der canonischen Gültigkeit der LXX. stellte er eine sechsfache Vergleichung derselben mit 5 andern griechischen Uebersetzungen und, so gut er konnte, mit dem hebräischen Texte an: die bekannte Hexapla, deren Bruchstücke Montfaucon gesammelt hat. Diese Untersuchung, sollte man glauben, habe der allegorischen Interpretationsweise gerade entgegengewirkt, sie lag aber ebenso nothwendig in seinem

*) π. *A.* IV, 2, §. 2. besonders §. 8.

Princip von der einzigen und absoluten Auctorität des Wortes im strengen Sinne, des einzelnen selbst. Daß diese kritische Arbeit seinen Glauben an die Inspiration der LXX. nicht erschütterte, beweist sein Briefwechsel mit dem Julius Africanus, dessen bescheidene Zweifel an der Richtigkeit der Uebersetzung er sehr ernstlich zurückweist.

Aus den angezeigten philosophischen und historischen Elementen hat sich in Origenes, zugleich im Conflikt mit der Zeit, namentlich mit der Gnosis, die eigenthümliche Ansicht gestaltet, welche wir sein Glaubenssystem nennen. Es ist ebendaher nicht ein Glied in der Entwicklungsreihe der Gnosis, sondern der Anfang der dogmatischen Reihe. Wenn selbst einige Seiten desselben große Verwandtschaft zeigen mit der hellenisirenden Gnosis des Valentin, welchen er vor Andern bekämpft, oder mit dem Neuplatonismus, so liegt der Grund nicht im Prinzip, sondern in einzelnen von beiden angenommenen platonischen Ansichten. Jenes ist bei Origenes hauptsächlich ein anderes, neues. Die Gnosis ist dem Princip nach Spekulation über alle Religionsformen, welche sie nur als Vermittlung des Begriffs der Religion betrachtet *); die Glaubenswissenschaft, wie sie in Origenes zum Begriff gekommen ist, schließt sich bestimmt an eine positive Religion an, welche sie ebendaher auch über die Philosophie stellt, und in welcher sie die letztere involvirt findet. Das Christenthum ist dem Origenes wesentlich eine Heilsanstalt. Nach den Begriffen seiner Zeit und nach seinem bis daher angedeuteten Bildungsgange sollte die Heilung nicht bloß die Sünde, sondern vorzüglich und zuerst den Irrthum in Wissenschaft und Religion zum Gegenstand haben: der wesentliche Inhalt des Christenthums mußte daher ihm und seiner Zeit als Lehre, als Erkenntniß (θεια φιλοσοφια) erscheinen. Diese den ersten Jahrhunderten eigene Ansicht, daß das Christenthum wesentlich Lehre sey, aus welcher der ganze Gang der Theologie in jener Zeit zu erklären ist, entwickelte sich

*) Dr. Baur a. a. O. Seite 21. folgg.

demnach nicht sowohl, wie es neuerdings dargestellt wird, aus dem Gegensatz zum Juden- und Heidenthum, oder aus irgend einer Polemik gegen die gnostischen Systeme, als vielmehr aus der Richtung der Zeit, namentlich der alexandrinischen Schule. In Origenes kam diese Ansicht zum klaren Bewußtseyn, ihm wurde sie Axiom. Denn der Glaube, das reale Mittel der Heilung muß ihm auf das Ideale, auf philosophische Ueberzeugung gegründet seyn (πιστευω = πεπιστευμαι), und wird somit selbst zum Begriff, d. h. Dogma.

In diesem Sinne lehrte er, wie uns sein Schüler Gregor der Wunderthäter (Panegyr. in Orig. §. 8 — 14.) erzählt, in demselben Sinne verfaßte er auch für seinen öffentlichen Unterricht *) eine seiner ersten Schriften, in welcher er gleich zu Anfang der Vorrede (§. 1, 2.) jenes Axiom ausspricht und die bis dahin kirchlichgewordenen Dogmen der philosophischen Untersuchung unterzieht. Dieß ist das Werk *ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ*.

Ueber die Zeit der Abfassung desselben haben wir folgende Angaben: Eusebius sagt (17, 24.), daß es vor der Entfernung des Origenes von Alexandria, also vor dem Jahr 231. geschrieben sey. Natürlich, wenn wir finden werden, daß es vielleicht das Meiste zu jener Entfernung (μεταναστασις nennt es Euseb.) beitrug. Außerdem setzt Euseb. die Abhandlung über die Auferstehung, eine Erklärung der 25 ersten Psalmen, acht Theile des Commentar's zur Genesis, und die 5 ersten des Commentar's zum Johannes (übereinstimmend mit Origenes in Joh. VI, 1. μεχρι γε του πεμπτου τομου, ει και ο κατα την Αλεξανδρειαν χειμων αντιπραττειν εδοκει, τα διδομενα υπηγορησαμεν) in jene Zeit. In der Reihe dieser Werke also

*) Προς διδαχην, π. Α. III, 1, 1. Seite 250. Note *) Chemnitz de lectione patrum (Rechenb. Summ. hist. eccl. p. 753.): Clementi successit in schola κατηχησεως; unde etiam conscripsit summam doctrinae christianae, cui titulum fecit περι Αρχων. Etwas Anderes waren die κατηχητικα βιβλια, Anfangsgründe (Katechismen) im Christenthum, dergleichen Euseb. dem Theophil. Antioch. beilegt. Hieron nennt sie breves elegantesque tractatus.

haben wir dem vorliegenden seine Stelle zu suchen. Den Commentar in Joh. nennt Origenes am Anfange desselben seine erste Arbeit (απαρχας των πραξεων) seit seiner Rückkehr nach Alexandria. Er war nehmlich im Jahr 218. zu Mammäa, Mutter des Kaisers Alex. Severus, nach Antiochia berufen worden und kehrte 219. zurück. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß er in den Jahren 219 bis 231, neben seinem Unterricht und den schon begonnenen kritischen Arbeiten, alle obgenannten Werke geschrieben habe; noch mehr, da er in dem ganzen Werke περι Αρχων nirgends sich auf die Erklärung des johanneischen Evangeliums beruft, wozu er soviel Gelegenheit hatte, vielmehr in den ersten Abschnitten des 1. Buchs weitläufige Exegesen aufnimmt, die sich in jenem Commentar wieder finden; endlich, wenn er in letzterem (praef. 3.) schon den eifrigen Förderer seiner gelehrten Arbeiten (εργοδιωκτην), Ambrosius nennt, den er in π. Α. noch nicht zu kennen scheint; so ist wohl kein Zweifel, daß das Werk vor dem Jahr 218. geschrieben wurde. Dazu kommt noch, daß Origenes π. Α. die LXX. zum Theil nach Lesarten gebraucht, von denen in den Ueberresten seiner kritischen Arbeiten keine Spur zu finden ist, während er in spätern Schriften (Matth. XV, 14.) dem gereinigteren Texte folgt. In dem Werke selbst bezieht sich Origenes auf die Erklärung des 2. Psalms und die Abhandlung von der Auferstehung. Von dem Commentar über die Geneſis spricht er bei Gelegenheit der zwei Stellen Gen. 1, 1. und 1, 2., mithin nur von dem ersten tomus (π. Α. I, 3, 3. II, 3, 6.); der dritte tomus enthält nach den vorhandenen Fragmenten die Schöpfung des vierten Tages, und die Erklärung des sechsten Tagewerks fällt also dem vierten und fünften tomus zu; diese Erklärung aber läßt eben Origenes π. Α. I, 2, 6. noch erwarten; folglich ist entschieden das Werk π. Α. nach dem ersten und vor dem vierten oder fünften tom. des Commentars in Genes. geschrieben, d. h. mitten unter seinen ersten exegetischen Arbeiten über das alte Testament. Nun beruft sich Origenes ferner in unserm Werke mehrmals auf den

Lehrer im Hebräiſchen (doctor hebraeus, ſagt Ruffn) und es iſt bekannt, daß er erſt nach ſeiner Zurückkunft von Rom die hebräiſche Sprache zu lernen anfieng (Euſ. VI, 16.). Nach allem dieſem müßten wir die Abfaſſung zwiſchen die Jahre 212 und 215 ſetzen, und wir möchten wohl wenig irre gehen, wenn wir das Jahr 213 annehmen, da Euſ. (VI, 19.) erzählt, daß „einige Zeit vor Ausbruch eines Krieges" (Stroth vermuthet die Unruhen unter Caracalla, im J. 215) ein arabiſcher Fürſt den Origenes eiligſt habe rufen laſſen, um ihm ſeine Lehren vorzutragen (κοινωνησοντα λογων αυτῳ). Was könnte dieſen eiligen Ruf (μετα σπουδης απασης) eher veranlaßt haben als das Bekanntwerden ebendieſes Werkes?

Hat nun Orig. daſſelbe ſo früh geſchrieben, — im J. 203. hatte er den Sprachunterricht aufgegeben (VI, 3.), — ſo ſehen wir um ſo mehr darin ſeinen erſten Verſuch einer philoſophiſchen Behandlung der Dogmatik. Damit ſtimmt auch das Urtheil des Marcellus von Ancyra (Eus. in Marcell. 4.) überein, obwohl dieſes nur als eine ſubjective Anſicht gelten kann: ετι γαρ των του Πλατωνος μεμυημενος *) δογματων και της των αρχων παρ' αυτῳ διαφορας Περι Αρχων γεγραφε βιβλιον; noch ganz verſenkt in Ideen der platoniſchen Philoſophie ſchrieb er das Buch.

Der Titel läßt eine verſchiedene Deutung zu, je nachdem man αρχαι auf Objecte bezieht, oder formal als Principien eines Syſtems verſteht: Grundweſen oder Grundlehren. Für das erſtere ſcheint der Sprachgebrauch jener Zeit zu ſprechen. Longin ſoll ein Buch περι Αρχων geſchrieben haben (Porphyr. vita Plotini); wenn er aber dabei φιλαρχαιος heißt, und Plotin darüber äußerte, Longin ſey zwar Philolog, aber nichts weniger als Philoſoph, ſo hätten die αρχαι dort einen ganz andern Sinn (Alterthümer). Dagegen beſitzen wir noch unter gleichem Titel ein Werk von dem letzten Neu-Platoniker Da-

*) Andere leſen μεμνημενος, was man vertheidigen könnte, weil μυεισθαι ſonſt den Acc. des Gegenſtandes hat; allein der Zuſammenhang erfordert dieſes: »initiatus.«

mascius (Wolf's Anecdota graeca III, p. 195.), welches wirklich die Urſache alles Daſeyns „ob ſie ein Außerweltliches ſey oder mit zum Weltganzen gehöre", zur Aufgabe hat. Uebrigens verſtehen auch die Neuplatoniker unter „πλατωνικαι αρχαι" formale Principien; ſo Proclus (Theol. Plat. I, 5.): δει δε εκασα των δογματων ταις πλατ. αρχαις αποφαινειν συμφωνα, wo die Bedeutung von αρχαι noch genauer fixirt iſt durch den Beiſatz: και ταις των θεολογων μυσικαις παραδοσεσι. In gleichem Sinne nimmt ſie auch Marcellus in der angeführten Stelle. Αρχικος γαρ ο λογος bei Clem. Al. Str. IV, 13. und VI, 17. heißt lediglich „ein weſentlicher Punkt, Hauptartikel." Bei den Gnoſtikern dagegen und ebenſo auch in dem — dem Orig. zugeſchriebenen — dial. c. Marcionitas ſind αρχαι reale Principien, die Urweſen. Der Sprachgebrauch gibt alſo keine Entſcheidung, und wir ſehen uns ſomit auf den Verfaſſer ſelbſt gewieſen. Wie Clemens ſich erklärt: η φρονησις — ανευ θεωριας προσδεξαμενης τον αρχικον λογον — πιστις λεγεται, wo offenbar αρχ. λ. Glaubensartikel ſind: ſo ſetzt Orig. (c. Cels. III, 12.) αρχη für „Inhalt des Glaubens" „σαφως δη το σεμνον της ημετερας (von den Chriſten im Allgemeinen ſpricht er) αρχης παριταμεν." Und ganz ſpeziell kommt αρχη χριστου, τουτεστι στοιχειωσις, im Gegenſatz zu τελειωσις vor π. Αρχων IV, 1, 7. gerade wie πιστις zur γνωσις nach Clemens Ausdruck. Hier wäre es alſo Glaubens-Artikel. Zwar gebraucht er es auch vom höchſten Weltſchöpfer (in Joh. tom. I, 22.), und ganz ihm folgend erklärt Methodius das „εν αρχη" Joh. 1, 1. als „πατερα και ποιητην των ολων, εν ω ην (ο χριστος)", bei Photius cod. 235. *) Hingegen gibt Origenes ebendaſelbſt (in Joh. I, c. 18—21.) 6 Bedeutungen von αρχη an, die einen theologiſchen Werth haben. Darunter eine „ως

*) Dieſe, wie mir ſcheint, nicht genug beachtete Erklärung ſetzt entſchieden eine polemiſche Tendenz des Johannes gegen die Gnoſtiker voraus, die den δημιουργος, hier αρχη, nicht für den höchſten Gott hielten, und könnte zu einem wichtigen Reſultat über den johanneiſchen Prolog führen.

μαθησεως", als Princip der Wissenschaft, das er ebenfalls in doppeltem Sinne nimmt: διττη η ως μαθησεως αρχη, η μεν τη φυσει, das objective, η δε ως προς ημας, das subjective (oder formale) Princip. Beides erklärt er als στοιχεια der einzelnen Wissenschaft, z. B. der Grammatik, und gerade diesen Ausdruck scheint er nach Rufins Uebers. (elementa, Vorr. §. 10.) von dem gebraucht zu haben, was er dem Werke περι Αρχων zu Grunde legt, von den in der Kirche geltenden Hauptdogmen. Da nun dieß wirklich die Realprincipien seiner Dogmatik sind, diese aber eine Wissenschaft seyn soll, so glaube ich den Sinn des Origenes durch den Ausdruck „Grundlehren der Glaubenswissenschaft" am richtigsten getroffen zu haben. Jedenfalls unvollständig und dem Ganzen des Werkes so wenig als dem entsprechend, was Orig. in der Vorrede ausdrücklich als Gegenstand seiner Prüfung und philosophischen Entwicklung bezeichnet, sind die Erklärungen von Rößler (Bibl. d. K.V. *II*, S. 80.): „freie Untersuchungen über die letzten Gründe der Dinge", und Neanders: „über die Grundprincipien alles Daseyns" (KG. *I*, S. 794.). Uebrigens widerspricht Rößler (S. 81.) seiner eigenen Erklärung, wenn er sagt, „daß der Verfasser da gesucht habe, die Lehren des Christenthums mit sich selbst, mit der Schrift und mit der Philosophie zusammen zu stimmen und also in gewissem Verstande systematisch zu machen", und „daß man es als die erste Probe eines scholastischen Vortrags über christliche Lehrartikel nehmen könne." Diese beiden Urtheile sind so wahr, daß sie den Inhalt und Zweck des Werkes vollkommen charakterisiren. Die lateinische Uebersetzung von Rufin hat „de principiis vel potestatibus", welches letztere einseitig nur den Begriff von αρχαι enthält, wovon *I*, 5. handelt; Hieronymus behält überall den griechischen Titel bei, was auch Münscher und Neander, wie es scheint, im Zweifel über die richtige Erklärung, thun. Stollberg redet bald von „Grundsätzen" (K.G. *IX*, S. 204.), bald von „Grundlehren" (ebd. XIV, S. 187.).

Ein Blick auf den Inhalt wird unſere Erklärung rechtfertigen.

Nachdem Or. in der Vorr. dargelegt hat, was als apoſtoliſche, d. h. neuteſtamentliche (wie überhaupt der Gegenſatz des Alten und Neuen Teſtaments durch Propheten und Apoſtel bezeichnet wird), und als kirchliche, d. h. öffentlich verkündigte Lehre gilt; ſchließt er ſo: oportet igitur (nach Rufins Ueberſetzung) velut *elementis* ac *fundamentis hujusmodi* uti secundum mandatum „Illuminate vobis lumen scientiae“ eum, qui cupit *sertem* quandam *et corpus* ex horum omnium ratione conficere: ut manifestis, et necessariis assertionibus *de singulis quibusque quid sit in vero rimetur*, et unum, ut diximus, corpus efficiat etc. Ein ſolches εν σωμα der chriſtlichen Wahrheit will demnach auch der Verf. darſtellen, gebaut auf eine philoſophiſche Unterſuchung, für welche blos die Gegenſtände des Glaubens (die αρχαι der πιστις) an ſich und außer ihrer nähern Begriffsbeſtimmung als bekannt und unmittelbar gültig vorausgeſetzt werden. Zu dem Ende hat ſie Or. in der Vorrede zum Werke ſelbſt zuſammengeſtellt.

Man würde ebendaher ſehr Unrecht thun, wenn man mit einigen Dogmenhiſtorikern in dieſer Zuſammenſtellung ein beſtimmtes Symbol erblicken wollte, was damals eigentlich gar nicht exiſtirte (vergl. Neand. K. G. I, 2. S. 354. über συμβολον). Erſtlich fehlen dazu die eigentlichen Ausdrücke einer Glaubensformel; dann herrſcht nicht die Ordnung in der Aufzählung, die ſich für eine kirchliche Formel eignete; und, was das wichtigſte, Origenes ſelbſt gibt ſie ſogar nicht für das aus, ſondern beruft ſich immer auf die Lehre „in den Kirchen.“ Vergleichen wir beſonders den §. 2. der Vorrede, ſo ergibt ſich, daß Origenes in dieſer bloß ſeine Beobachtungen darüber, wie die Hauptlehren aus den apoſtoliſchen Schriften (wozu er auch die Apokryphen des A. Teſtaments zählt) und dem mündlichen Unterricht in den Gemeinden aufgefaßt werden, niederlegt, um durch ſie die Grenzen für die freie philoſophiſche Unterſuchung feſtzuhalten.

Man sieht dort auch, daß er das formale Princip der Dogmatik als gegeben voraussetzt, in der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift, worüber er sich Vorr. §. 1. deutlich genug ausspricht; und wenn das Ganze als unzusammenhängend und systemlos erklärt wird, so ist dieß ein Vorwurf, der alle nachherigen Compendien bis auf die neuere Zeit ebenso trifft, und, näher angesehen, nicht einmal wahr. Es ist hier durchaus der Ort nicht, zu polemisiren; wenn man jedoch die Leichtfertigkeit bedenkt, mit welcher Origenes System in den Lehrbüchern der Dogmen- und Kirchengeschichte (Neandern ausgenommen, bei welchem nur die Uebersicht vom Princip aus vermißt wird), ja auch in Monographien obenhin genommen wird, so möchte hier um so mehr ein gedrängter Umriß desselben erfordert werden. Da das ganze vorliegende Werk den Beleg dazu bildet, kann ein solcher auch kürzer gefaßt seyn. Die Vergleichung mit andern Darstellungen (z. B. um die neueste zu nennen, in Hase's Kirchengeschichte) mag zeigen, ob die gemachte Ausstellung wahr ist. Daß namentlich Origenes die Auctorität der Schrift zu beweisen, und seine Auslegungsprincipien zu entwickeln, dem vierten Buche vorbehalten hat, darf man ihm nicht zum Vorwurf machen. Denn, davon abgesehen, daß es sogar philosophischer seyn könnte, zuerst die Wahrheit ihres Inhalts darzulegen, und darauf die formale Begründung ihrer Gültigkeit folgen zu lassen, stützt sich Or. Beweis für die formale Göttlichkeit der Schrift auf die großen Wirkungen des Christenthums und auf die Bewährung der Weissagungen; was eine frühere Darlegung ihres Inhalts hinlänglich rechtfertigt. Ueberhaupt aber fällt jener Punkt selbst unter die wesentlichen Artikel der Pistis, unter welchen er Vorr. §. 8. aufgezählt wird. Im Einzelnen hält nun zwar Or. keine strenge Ordnung, kehrt aber doch immer wieder zu der Reihenfolge zurück, die er sich selbst in der Vorrede vorgeschrieben hat. Eine tiefere Ansicht, ein System liegt dennoch zu Grunde: denn die Hauptideen bleiben immer: die Gottheit in ihrem dreifachen Seyn als Vater, Sohn und Geist, und in abstracto die All-

macht, Weisheit und Heiligkeit. Unter diese drei Gesichtspunkte fallen auch die 3 ersten Bücher, wovon das erste vorzugsweise die schaffende Gottheit (Sohn und Geist in ihrem Verhältniß zum Vater) begreift: das zweite die Welt (abgesehen von ihrem Ursprung aus göttlicher Allmacht, was in das erste Buch fällt) als eine Ordnung aus göttlicher Weisheit, insbesondere die vernünftigen Wesen und ihr Urbild, den λογος, der in jener weiteren Beziehung die göttliche Sophia ist; in dem dritten wird die sittliche Seite des Menschen und der vernünftigen Wesen überhaupt in ihrem Verhältniß zur göttlichen Heiligkeit untersucht. Diese Eintheilung beruht auf einer Ansicht, die Origenes selbst im 1. B. 3, 5. auseinandersetzt.

In jedem dieser drei Gesichtspunkte hat Origenes Etwas, was ihn vor seinen sowohl Vorgängern als Nachfolgern auszeichnet, und das wir noch besonders im Verhältniß zu seinem nächsten Vorgänger Clemens hervorheben wollen.

1. Festgehalten wird von Beiden die Vorstellung des Einen Gottes in der Idee der unendlichen Schöpferkraft, mit Unterordnung aller andern Eigenschaften und persönlichen Gestaltungen der Gottheit; daher Clemens fast immer Gott „παντοκρατωρ“ nennt. Dieß geschieht im Gegensatz gegen den Polytheismus im Allgemeinen; gegen die Vorstellungen der philosophischen Secten von der Gottheit; besonders aber gegen die Häretiker, die den Weltschöpfer des Moses (δημιουργος) von dem höchsten, allmächtigen Gott trennen: (ουδε τον θεον λεγουσι παντοκρατορα, Ep. Cor. ad Paulum Rößler Bibl. d. K. V. IV. S. 357.). Was aber Clemens über den Logos, den Sohn, in der Hauptstelle Strom. VII, 2. sagt, das sind ideologische Floskeln, die ebensowenig einen klaren Begriff geben, als sonst wo, so oft auch der Buntweber von seinem Logos redet, ein Begriff zu Stande kommt. Die universelle Richtung des Origenes geht vorzüglich von der Idee der absoluten Geistigkeit Gottes aus: und hierin hatte er eine große Parthei unter den Orthodoxen zu bekämpfen, die Massiv-

gläubigen (s. die Anm. zu I, 1.). In dieser Idee begreift Origenes auch das Grundwesen des Logos; Vernunft ist nichts anderes, denn Offenbarung des Geistes: also der Logos ist die Vernunft, der Ausdruck, das Wort des absoluten Geistes, wie hinwiederum das Urbild, die ideale Einheit alles Vernünftigen (I, 3. 6.), insofern Alles λογικον nur ist als μετεχον του λογου (θειου). Daher Methodius in ev. Joann. aus Origenes die Erklärung von λογος gibt: μετα την αναρχον αρχην τον πατερα αρχη αυτος των αλλων γινεται. Eine τριας im Sinne der spätern Homousie ist dem Origenes gänzlich unbekannt, so wie dieser Terminus selbst. Ja auch das Wort τριας (αγια) kommt weder c. Celsum, noch in Joann. vor; und in Jerem. hom. XVIII, 9. deutet Origenes allegorisch auf die Dreigestalt der Gottheit ohne das Wort τριας zu gebrauchen. Nur in Matth. tom. XV, 31. ist beziehungsweise von αρχικη τριας die Rede, und in der Glosse zu Ps. 144, 3., welche Grabe aus einer Catena eines Cod. angl. ausbebt, heißt es: παντων μεν των γεγονοτων η θεωρια πεπερασται, μονη δε η γνωσις της αγιας τριαδος εστιν απεραντος. Hier ist die Authentie zweifelhaft; einige solche Sätze in den Catenen gehören dem Didymus an, oder der Sammler der Catene kann den Ausdruck der Kürze wegen oder in anderer Absicht substituirt haben. Derselbe Fall ist bei der Stelle in Basil. περι πν. α. 29. aus Origenes in Joh. VI., wo sie sich nicht findet: τη θεοτητι της προσκυνητης τριαδος. Schon das Beiwort ist verdächtig. Vielmehr scheint der Ausdruck τριας von der Trinität zuerst von Theophilus von Antiochia (Apol. ad Antol. II, §. 22.) gebraucht worden zu seyn. Immerhin ist der Ausdruck bei Origenes höchstselten.

Der Sohn ist durchaus abhängig vom Vater die Manifestation der absoluten Geistigkeit, und so die ewige Zeugung: der heilige Geist wieder eine Entfaltung der absoluten Heiligkeit; daher immer die successive Unterordnung bei Origenes „Vater, Sohn, heiliger Geist." Nur die Bezeichnung dieser dritten Hypostase mit dem allgemeinen Namen πνευμα hinderte

ihn, den Begriff in seiner ganzen Schärfe darzustellen. Damit hängt denn die in der ascetischen Schrift περι ευχης ausgesprochene Ansicht von bloßer Anrufung des Vaters zusammen, weil ihm in der Andacht die ganze Fülle der Gottheit unwesentlich nahe zu seyn, und die Anbetung des Herausgetretenen, menschgewordenen Sohnes vielleicht zu anthropomorphistisch schien. Auch der Begriff der Schöpfung ist unter dem angegebenen Princip schärfer gefaßt. Εξ ουκ οντων im Gegensatz zu dem μη ον welches Nichtseyn (die παλαια αταξια des Clem. str. VI, 16.) immerhin ein Chaos, die äußere Bedingung des Seyns wäre, ist dem Origenes bloße Bestimmung des Anfangs der Zeit, (worüber eine ziemlich spitzfindige Erklärung Comment. in Joh. II, 7. 8.). Der Grund aber und die Macht der Schöpfung ist die Vernunft Gottes (λογος).

2. In der Lehre von der Weltordnung und den Weltzwecken stimmen sie nur insofern überein, als beide in dem Weltablauf einen Erziehungsplan, einen Läuterungsprozeß der Geister, zum Zwecke der Vergeistigung erkennen. Origenes gieng hierin um Vieles weiter als der ängstliche, geheimthuende, ohne Zweifel sich selbst unklare Clemens (strom. VII, 2. τα δ' αλλα σιγω, δοξαζον τον κυριον und I, 2. α λεγειν εφυλαξαμην). Er adoptirt hierin unbedingt den platonischen Idealismus. Es gibt eine erste und zweite Schöpfung, die geistige und die materielle; welche letztere nur durch die erstere nothwendig gemacht wurde. Alle Körper sind von gefallenen Geistern bewohnt, auch die Gestirne sind belebt. Die Körper bilden eine Stufenreihe von Reinigungsorten: die feinsten und glänzendsten sind die höchste, die groben und finstern die niedrigste Stufe. Diese Einrichtung und Mannigfaltigkeit der physischen Welt ist nach den Willensrichtungen der ersten Schöpfung der Geister, die gefallen oder erkaltet sind, der Psychen (ψυχη von ψυχος). Da aber alle Geister durch ihre Freiheit mehr oder weniger von Gott abgekommen sind, so ist im jetzigen Weltzustand ψυχη auch der Inbegriff der geistigen Schöpfung, IV, 2, 16.

Jede Welt enthält immer die Keime einer neuen: zu gewissen Zeitfristen kann auch alles Daseyn vernichtet werden, und die Schöpfung beginnt von neuem, εξ ουκ οντων. Die Reihe der Welten ist daher unendlich, weil immer wieder Geister abfallen, die eine materielle Welt zu ihrer Reinigung nöthig machen. Das Ziel der Welten, die reine Geistigkeit auch der geschaffenen Wesen, oder die Rückkehr in ihren Ursprung (αποκαταστασις των ολων) steht in unendlicher Ferne. Demnach ist der ewig zeugende, im Sohne, auch der ewig schaffende Gott, in der Welt. Doch ist die erste Schöpfung endlich, der Zahl nach bestimmt, weil eine unendliche Geisterwelt auch der unendliche Geist (Gott) nicht umfassen könnte. Die Erlösung ist allgemein (universal), und geschieht an den Menschen durch die Vermittlung der Seele, mit der der Logos schon in der ersten Schöpfung (προϋπαρξια) sich verbunden (Christus); daher die Christologie bei Origenes in die Kosmologie fällt. Dieß sind die Hauptsätze des zweiten Buchs. Auffallend ist hier, wie ihn das System in der Christologie zu so ganz scholastischen Wendungen nöthigt, und ich möchte behaupten, daß in seiner Darstellung die ganze scholastische Begriffsbestimmung des Deus-homo, der communio naturarum bereits in ihren Elementen vorgebildet liege.

3. Der dritte Punkt ist derjenige, über welchen Clemens, ungeachtet seiner praktischen und pädagogischen Tendenz, am wenigsten eine klare, consequente Ansicht hat. Zwar geht er von dem freien Willen des Menschen aus; nimmt aber, der allegorischen Auslegung der Geneſis ganz vergessend, (Str. III, 16.) eine Erbsünde und (II, 19.) den Tod als Folge der ersten Sünde an; und behauptet endlich mit stoischem Ernste, daß der wahre γνωστικος völlig heilig und rein sey, und keinem Uebel unterworfen. (VII, 11 — 13.) Ganz anders Origenes. Er findet die einzig mögliche Theodice in der Annahme einer, diesem Daseyn vorangegangenen Schuld des Einzelnen, welche Jedem in dem jetzigen Daseyn seine Stelle anweist. Neben dieser Schuld des Einzelnen behauptet er den unverwüstlichen

Besitz der Freiheit des Willens, welche zugleich die Ursache aller Veränderungen der Geister- und Körperwelt und der Haupthebel ist, den gefallenen Geist (Menschen, Dämonen, oder thierische Seele) zu seiner Würde zurückzubringen. Die Heiligung ist die Unterstützung dieser Rückkehr durch Christus und durch die Mittel der Gnade (das πνευμα αγιον), welche jedoch dem freien Willen nie vorgreift. Geistige und physische Uebel (Verstockung z. B. und leibliche Drangsal) sind Besserungsmittel nach dem Plane der göttlichen Erziehung. Es gibt überall keine göttliche Strafe. Wer durch alle Reinigungsstufen hindurch an keine Rückkehr denkt, der trägt die ewigen Strafen in seinem Gewissen. Doch ist der Funken des Göttlichen, die sittliche Freiheit, in dem verderbtesten Wesen noch mächtig genug, daß alle zur Rückkehr in Gott gelangen, und selbst der Teufel selig wird (III, 6, 5. 6.).

Betrachten wir nun die ganze Lehre im strengeren Zusammenhang vom Princip aus. In den Formen des, nach wem und oder nach was immer benannten, Idealismus wird sich der Begriff des origenischen Systems also darstellen:

1. Gott — die absolute Idee in unmittelbarer Selbstanschauung, die ουσια an sich — tritt ewig aus sich heraus (υιος), und wird ewig seiner selbst bewußt (λογος); persönliches und substanzielles Selbstbewußtseyn Gottes, der Logos. Erste υποσασις.

2. Mit diesem Heraustreten ist eine in unendlicher Reihe fortgehende Selbstoffenbarung Gottes durch die ideale Schöpfung gesetzt, welche durch den Logos mit Gott vermittelt wird, (τα λογικα). Zweite υποσασις.

3. Diese ideale Schöpfung ist aber als selbstbewußte (λογικη) wesentlich persönliche Geisterwelt (Νοες, νοεραι υποσασεις, auch κτισις νοερα genannt), in welcher Persönlichkeit zugleich die Freiheit (το αυτεξουσιον) als unveräußerliches Moment des individuellen Bewußtseyns mitgesetzt ist. Keine Emanation.

4. Gott iſt ſich ſeiner in dieſer Schöpfung nur mittelbar bewußt, durch den Logos: mithin kann ſie, als unter dem allgemeinen, unendlichen Bewußtſeyn Gottes inbegriffen, auch der Zahl nach nur endlich ſeyn, und ſteht zum Seyn Gottes im Gegenſatz des Endlichen zum Unendlichen. Keine Immanenz Gottes in der Welt (11, 9, 1.).

5. Der individuelle Geiſt tritt in den Gegenſatz gegen die abſolute Idee: daraus entwickelt ſich vermöge der Freiheit mehr oder weniger eine feindliche oder entfremdende Richtung gegen Gott: der Fall. Indem dadurch die Geiſterwelt (νους) von ihrem Gottesbewußtſeyn (λογος, dem πνευματικον) aufgibt, wird ſie Pſyche.

6. Dieſem Abfall der Freiheit von dem Urgrund wird eine endliche, nothwendige Schranke geſetzt: die Materie. Sofern durch dieſelbe die Rückkehr der in ſich verkehrten Geiſter, abermal durch die Vermittlung des Logos, möglich werden ſoll, iſt durch den Logos die Materie geſchaffen. Die Materie hat aber bloß correctionelle Bedeutung, als Kerker der Pſychen; an ſich iſt ſie negativ, Schranke der Idee, des wahren Seyns (του αληθινου).

7. Um aber in den Pſychen ſelbſt wieder das göttliche Bewußtſeyn (die ομοιοτης του θεου) anzufachen, hat der Logos, das perſönliche und ſubſtanzielle Selbſtbewußtſeyn Gottes, ſich vorerſt in einzelnen Geiſtern geoffenbaret (Prophetie): dann aber mit einem, vom Urſprung an reinen Geiſte verbunden, welcher nicht durch Abfall, ſondern durch freie Aufgebung ſeiner Selbſtſtändigkeit an den Logos, Pſyche geworden; durch dieſe tritt der Logos, in die Erſcheinungswelt (ενσωματιζεται); der wirkliche Chriſtus (*II*, 6, 3. flg.).

8. Indem nun von dem Logos (als σωτηρ) das Gottesbewußtſeyn an die abgefallenen Geiſter mitgetheilt wird, und in dieſen die ομοιοτης του θεου ſich erneuert, kommt die abſolute Idee zu einem dritten Selbſtbewußtſeyn in der Rückkehr der Weſen zur höhern Ordnung der Geiſter, in der Heiligung, als heiliger Geiſt (πνευμα αγιον *I*, 3, 7. 8.); dritte υποσασις.

9. Wie Alles von Gott, dem Urgrund, ausgegangen ist, muß zuletzt auch Alles zu ihm zurückkehren: die absolute Idee kehrt wieder in sich zurück, sie ist selbst das πνευμα, indem dieses die ganze Schöpfung durchdrungen haben wird: Einheit des Selbstbewußtseyns Gottes mit dem der ganzen idealen Welt. *Αποκαταστασις III*, 5, 1.

10. Nothwendig, wie ihre Entstehung, ist dann auch die Vernichtung der Materie, als bloßer Schranke. Da aber die Schöpferkraft, die Allmacht, unendlich ist, und immer neue Welten geschaffen werden, so ist auch für jedes wiederholte Heraustreten der Geister aus dem Gottbewußtseyn (der νους aus dem πνευμα) die Schranke an sich gesetzt. Daher bleibt im System des Origenes die Lehre von der Auferstehung immer problematisch, da die Fortexistenz der Materie von zukünftigen Entwicklungsepochen der Geister abhängt; wiewohl er am Schlusse (Summ. Wied. §. 7.) sich zu einer, in unendlicher Ferne liegenden, absoluten Weltvergeistigung, d. h. Rückkehr in die Idee, bekennen muß.

Wir haben noch von den Folgen, die das Werk seinem Verfasser brachte, und dann von seinen eigenen Schicksalen und seiner gegenwärtigen Gestalt zu reden. Eine wahrscheinliche, rühmliche Folge ist oben angedeutet. Diese scheint wirklich allgemein gewesen zu seyn; auch den Beifall seines Bischofs Demetrius erwarb Origenes durch Rede und Schrift. Aber bald darauf, als sein Ruhm den Neid des Bischofs erregte, wurde das Werk π. *Α.* in der Hand pfäffischer Rache ein Mittel zu seiner Verfolgung und Verdammung. Und weil für jene immer noch freiere Zeit die unschuldige Meinung noch nicht hinreichte zur Verketzerung, wurde die Verläumdung zu Hülfe gerufen. Zwar kam Neid und Verfolgung erst nach seiner ersten Reise nach Palästina, wo er zum erstenmal öffentlich in der Kirche auftrat, im J. 215., und nach der zweiten im J. 228., auf welcher er, von den Bischöfen Theoktistos und Alexander ohne Vorwissen des Demetrius zu Cäsarea in Palästina zum Presbyter ordinirt worden war; aber

die frühere Veranlassung muß doch, auch nach Euseb. Worten (VI, 8. ορων [Δημητριος] μεγαν τε και λαμπρον και παρα πασι βεβοημενον) der Ruhm des Schriftstellers gewesen seyn. Die Werke, welche Eus. VI, 24. nachdrucksvoll προ της απ' Αλεξανδρειας μετανασασεως setzt, sind oben angeführt, und da man vor Andern die Schrift π. Αρχων verketzerte, während er in andern vereinzelt das Gleiche aussprach, konnte nicht gerade diese die erste Veranlassung seyn? Daher wohl auch jenes mönchische Epitaphium auf Origenes bei Isidor. Hisp. 8, 5.

»*Sola mihi casum περι Αρχων dicta dederunt,*
His me collectis undique tela premunt.«

eine Wahrheit enthalten mag. Wenn nun dieses Werk mit dem schimpflichen Brandmal, welches dem Or. angehängt wurde, in die genannte Berührung kam, so können wir nicht umhin, zu versuchen, eine Schuld der Geschichtschreiber gegen Origenes abzutragen und ihn gegen die entehrende Anklage zu schützen. Wir entheben uns dafür der Mühe, ihn von dem Vorwurf der Ketzerei zu befreien.

Entmannt soll er sich haben, nach Eusebius aus einem doppelten Grunde: „um des Himmelreichs willen", und „weil auch Frauen in seine Schule kamen." Das haben nicht nur alle Kirchenschriftsteller nachgesagt, sondern die Schmach ist so bekannt geworden, daß selbst der humane Herder den Namen des Origenes zur Bezeichnung eines in anderm Sinne entmannten Schriftstellers gebrauchen kann (Werke zur Litt. und K. I, S. 83.). Und warum? „Es ist die armselige Neigung, sagt Wieland in den Abderiten (11, 1.), jeden Dummkopf für einen unverwerflichen Zeugen zu halten, sobald er einem großen Mann irgend eine überschwengliche Ungereimtheit nachsagt." *) Dennoch ist derselbe Wieland, der den Democrit vertheidigt, gegen Orig. ungerecht genug, ihm als Triebfeder der entehrenden Handlung den Wunsch zu unterschieben, „eine Pagode zu werden." — Aber Euseb. war ja ein großer Verehrer des Ori-

*) Aehnlich Niebuhr röm. Gesch. III. S. 2.

genes; er würde es ohne Grund nicht erzählt haben. — Ist er deswegen auch ein kritischer Geschichtschreiber? Es wird übrigens nicht nöthig seyn, alle die Zeugnisse von der einfältigen Leichtgläubigkeit desselben zu wiederholen, welche vor Heinichens Ausgabe der Kirchengeschichte zu lesen sind; ein neueres von Scaliger kann gehügen: „Nullus plura *errata* in scriptis suis reliquit, nullius plures *halucinationes* exstant hodie.“ Und wer erzählt es sonst? Nicephorus, der den Euseb. abschrieb. Kein gleichzeitiger Schriftsteller spricht davon; selbst die Synodalschlüsse erwähnen dieser Anklage nicht einmal. Der Verdacht gegen dieselbe wird verstärkt durch die neue Erdichtung eines gegen Or. sehr gehässigen Schreibers, des Epiphanius (haer. 64, 2.), der von der Verfolgung durch Demetrius Nichts wissen will, aber unter Anderem dem Origenes Abfall zum Heidenthum, wodurch er allein der angedrohten Schändung durch einen Mohren habe entgehen können, Schuld gibt; eine Beschuldigung, die unter der Menge falscher Angaben bei diesem Schriftsteller ganz verschwindet, um so mehr aber auch an der Glaubwürdigkeit jenes Gerüchtes Zweifel erregen muß, da Epiphan. dieses blos mit den Worten anführt: „Weiter sagt man von ihm“, und am Ende hinzusetzt: „Andere sagen ihm auch noch Anderes nach.“ Orig. wich aus Alexandria 231, sobald er den neuen Sturm herannahen fühlte. Demetrius versammelte eine Synode, und ließ den Origenes „aus Alexandria verbannen, doch ohne ihn der Priesterwürde zu berauben.“ So lautet der Beschluß nach Photius aus bibl. cod. 118. (aus Apol. Pamphili 2.) Da Or. in Palästina Aufnahme fand, berief Demetrius eine zweite Versammlung, ließ die Absetzung des Or. unterschreiben und erklärte in Circularschreiben seine Excommunication. Nur die Bischöfe von Palästina, Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea, Firmilian, Bischof in Kappadokien, und die von Arabien und von Achaja (Euseb. VI, 27. Rufin. in Hier. II.) verließen ihn nicht. Sie selbst aber, die ihn ordinirt hatten, mußten doch nach dem canon 21. handeln: ο ακροτηριασας εαυτον μη γινεσθω κληρικος,

welcher älter iſt als die Nicenerſynode. Wie hätten ſie dieſem und der Anklage des Demetrius vor allen Biſchöfen τοις ανα. την οικουμενην (Euſ. VI, 8.) zum Trotz auf ihrer Ordination beharren können, wie hätte Alexander in einem Privatſchreiben an Dem. (Hieron. cat. 62.) den Or. rechtfertigen können, wenn das Hinderniß wirklich vorhanden war? Zwar glauben Viele (auch Rößler 4. B. S. 236.), jener Canon ſey erſt auf die That des Origenes gemacht worden, weil ſich ſonſt kein Beiſpiel dazu in der Kirche finde. Ob der Grund richtig, wird ſich unten aus Or. eigener Erklärung ergeben. Für das Alter der can. apost. will ich nicht an die Unterſuchungen von Beveridge appelliren; ich bemerke blos, daß Obiges durch eine Synode, die über Orig. Urtheil ſprach, geſchehen mußte; dieß iſt aber nicht der Fall. Vielmehr heißt es in einem ſpätern Synodalſchreiben von Alexandria, nach dem, was Juſtinian in ſeinem Erlaß an Menas daraus anführt: χειροτονηθεις αυτος πρεσβυτερος υπο της κανονικης τε και μιας χειρος αληθινης — und weiter werden ihm blos vorgeworfen, βλασφημοι ομιλιαι. Euſ. ſelber VI, 23. bezieht ebenfalls, der entehrenden Anklage c. 8. ganz vergeſſend, die Bewegung gegen Or. nur auf die πρεσβυτεριον χειροθεσιαν durch fremde (προς των τηδε) Biſchöfe. Auch Orig. ſpricht in einem Briefe, den er in dieſer Angelegenheit an ſeine Freunde in Alexandria ſchrieb, nur von verdrehten und verfälſchten Lehrſätzen, nach welchen er verurtheilt worden, und führt überhaupt gegen Demetrius eine kräftige Sprache. Zwar haben wir dieſen Brief nur im Auszug; allein ſo viele Schriftſteller, nämentlich Hieronymus, welcher uns den Auszug in ſeiner Invective adv. Ruf. I. aufbewahrt hat, würden nicht verſäumt haben, darauf hinzuweiſen, wenn Or. wirklich in einem Briefe jener Anklage erwähnte. Am Schluſſe deſſelben Briefes (bei Hieron. c. Ruf. II.) ſagt Or. „er überlaſſe ſeine Verläumder dem göttlichen Urtheil, und müſſe ſie mehr bedauern als haſſen.“ In Joh. tom. VI, 1. ſagt er von jener Zeit: „Bis zum 5. Theil haben wir, wenn auch der Sturm in Alexandria drohte, die Erklärung hindurch-

geführt, indem Jesus den Winden und Wellen des Meeres gebot. Als er aber hereinbrach, zogen wir hin und wichen aus Aegypten, indem der Herr, der sein Volk aus demselben geführt hat, auch uns rettete. Dann aber, als der Feind (Demetrius) am heftigsten gegen uns schnaubte, in seinen neuen Schriften, die wahre Feinde des Evangeliums sind, und alle Winde der Bosheit in Aegypten gegen mich weckte, da berief mich die Weisheit, lieber zu stehen gegen den Kampf und meine Ehre zu behaupten (*τηρησαι το ηγεμονικον*)" u. s. w. Daraus geht denn doch hervor, daß Demetrius die besagte Beschuldigung in der öffentlichen Anklage nicht gebrauchen konnte, sondern sie nur unter der Hand ausgestreut wurde. Ueberdieß aber leidet sie auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Euseb. sagt „*δια το, νεον οντα, και γυναιξι τα θεια προσομιλειν, ως αν πασαν την αισχρας διαβολης υπονοιαν αποκλεισειε, — ουκ ην δε αρα δυνατον, καιπερ βουλομενῳ, τοσουτον εργον επικρυψασθαι.* Kann der Widerspruch klarer seyn? Er wollte dadurch den Argwohn abschneiden, und doch die Sache selbst geheim halten. Man sieht, wie selbst der leichtgläubige Euseb, für das Unglaubliche nach Gründen suchte, die es selbst unglaublich machen. Auch die Anm. Stollbergs (K.G. VIII. S. 426.) „wahrscheinlich wollte Or. diese Handlung nur eine Zeitlang geheim halten" kann dem Widerspruch nicht abhelfen. Denn wozu dieß? — Euseb. sagt ferner, Demetrius habe Anfangs die That gelobt, nachher aber (*ου μακροις δε χρονοις υστερον*), als der Neid kam und der Haß ausbrach, dagegen getobt. War doch Demetrius, — zumal im Rückblick auf den 21. canon und auf das Verbot in der bürgerlichen Gesetzgebung, Dio Cass. 67. und Justin. mart. Apol. 1, 29. *ανευ γαρ της του ηγεμονος* (der Präfect war Felix) *επιτροπης τουτο πραττειν απειρησθαι οι εκει* (*εν Αλεξανδρειᾳ*) *ιατροι ελεγον*, — seiner eigenen Ehre schuldig, nicht dazu zu schweigen, um so mehr, da es schon allgemein bekannt war; — „*γνους δητα υστερον*" heißt es von ihm; also müßte das Gerücht durch manchen Mund gelaufen seyn, bis es zum Bischof kam;

und doch hätte er ihm den katechetischen Unterricht gelassen? und ihn sogar noch belobt? Die Metropolitanen waren so unpolitisch nicht. Wenn je in der Verfolgung gegen Origenes das Gerücht von Demetrius in Anregung gebracht wurde, so mußte es auch erst entstanden seyn. Allein man beruft sich auf Origenes eigene Beichte über jene That. Es bedarf blos der wörtlichen Anführung der Stellen, um zu zeigen, daß diese das Unglaubliche des Gerüchtes noch vermehren.

Die Stelle Matth. 19, 12. — aus deren Mißverständniß die That hergeleitet wird — erklärt er (tr. 15. in Matth. §. 1.) also: „Wir werden die zwei verschiedenen Auffassungen dieser Stelle auseinandersetzen, ehe wir uns über die richtige erklären. Es haben Einige (vielleicht meint er die Secte der Valesier, Praedest. 37.) die dritte Art des Verschnittenseyns, nach Analogie des angenommen-körperlichen Sinnes der beiden andern, ebenfalls körperlich verstanden, und es gewagt, sich selbst einem ähnlichen Verschneiden zu unterwerfen; wodurch sie nicht blos vor den unserm Glauben Fremden, sondern überhaupt bei solchen in Schmach und Schande gefallen sind (*υποβεβληκασι ονειδεισμῳ ταχα δε και αισχυνῃ*), die allen menschlichen Handlungen eher verzeihen, — weil sie nicht einsahen, daß auch diese Worte geistig zu verstehen sind (*οτι και ταυτα πνευματι ειρηται*).“ Darf man hinzusetzen, Or. rede hier aus eigener Erfahrung, wenn man sich auf Nichts anderes als diese Stelle selbst berufen kann? — §. 2. fährt er, nach eigener Erklärung von Luc. 22, 35. 36. 10, 4. gleich der *π. Α.* IV, 1, 2. also fort §. 2.: „So haben gar Einige vor unserer Zeit (*των προ ημων*) keinen Anstand genommen, in eigenen Schriften dazu aufzufordern, den dritten Eunuchismus, ganz ähnlich den zwei ersteren, an sich selbst zu vollziehen“ — die Glosse eines Cod. Holm. sagt hiezu noch bescheiden genug: *οιμαι αινιττεσθαι αυτον το περι αυτου ισοφουμενον* — „wir aber, wenn wir auch einmal Christus, den Logos Gottes, nach dem Fleisch und dem Buchstaben verstanden, erkennen ihn jetzt anders, und stimmen nicht mit denen, die den dritten Eunuchismus an

ſich ſelbſt vollziehen, überein, als hätten ſie die richtige Auffaſſung (ουκ ευδοκουμεν ως καλως εξειληφοσι); auch würden wir uns nicht ſo lang mit der Warnung vor einer ſolchen Auffaſſung aufgehalten haben, wenn wir nicht Leute geſehen (εωρακειμεν), die jene Verſchneidung wagten, und nicht Menſchen gefunden hätten, die ein feuriges Gemüth wohl zu einem ſolchen Wagſtück bringen könnte." Dann führt er aus den „προημων" an: den Philo und den Sextus, und mit Beziehung auf deuteron. 23, 14. fragt er: „ει γαρ η χειρ αποκοπτεται επιλαμβανομενη διδυμων ανδρος, πως ουχι και ο εαυτον δι' αγνοιαν οδου, φερουσης επι σωφροσυνην, τοιαυτη περιτασει επιδεδωκως"; und doch auf eine jugendliche „αγνοια οδου" gründet ſelbſt Neander die Möglichkeit jenes abſcheulichen Verbrechens, über das Or., auch unter Vorausſetzung der αγνοια, vor aller Welt das Todesurtheil (αποκοπτεσθω) ſpricht. Hören wir ihn weiter: „davon nicht zu reden, was einer an ſich erführe (α παθοι αν τις), wenn, wie die Aerzte ſagen, der Samengang vom Kopfe in die Mannestheile gehemmt wird, welcher den Wachsthum der Haare um das Kinn erzeugt, ſo daß die, welche ſich körperlich entmannen zu müſſen glauben, des Bartes beraubt werden." Spricht er hier auch aus Erfahrung? Dann iſt er ein ausgeſchämter Menſch.

Aus allen dieſen entſchiedenen Erklärungen hat man das einzige Participium „χριστον θεου τον λογον κατα σαρκα και κατα γραμμα ποτε νοησαντες, νυν ουκετι γινωσκοντες", herausgeriſſen zur Unterſtützung einer Mähre. Einmal ſpricht aber das ημεις δε — ου ſtark genug den Gegenſatz aus, um das Participium in ſeiner wahren Stellung zu erkennen: „Ungeachtet (neben) meiner früheren Verehrung des Buchſtabens kann ich doch eine ſolche Auslegung nie gut heißen"; denn daß man ihm von ſeiner frühern ſtrengen Askeſe Einwürfe machen konnte, wird nicht beſtritten, aber Askeſe iſt noch nicht Entmannung. Alsdann iſt dieß nicht der einzige Fall, daß er ſich an eine frühere asketiſch-ſtrengere Auslegung zurückerinnert; bei ganz andern Veranlaſſungen geſchieht daſſelbe, z. B.

c. Cels. VII, 25. Hom. in Levit. V, §. 5. extr. Strom. X. bei Hieron. Comment. in Gal. III, 5. Comm. in ep. ad Rom. 11, 14. ed. de la R. p. 498. Zugleich iſt es auch als Ausdruck ſeiner Beſcheidenheit zu faſſen: denn ſo beſchränkt, wie Neander vorausnimmt, kann ſeine Richtung nie geweſen ſeyn, wenn er ſchon als Knabe dem Vater mit ſeinen Fragen nach einem tiefern Schriftſinn läſtig wurde (Eus. VI, 3.) ὡς μηδ' ἐξαρκεῖν αὐτῷ τὰς ἁπλᾶς καὶ προχείρους τῶν ἱερῶν λογίων ἐντεύξεις, ζητεῖν δὲ τι πλέον καὶ βαθύτερας ἤδη θεωρίας — — τί ἄρα ἐθέλει δηλοῦν τὸ τῆς γραφῆς ἀναπυνθάνομενος βούλημα.“ Ich füge noch zwei Stellen hinzu, die von der völligen Unbefangenheit ſeines Urtheils über dieſen Punkt zeugen. Die eine iſt Comm. in ep. ad Rom. II, 13., wo er jene fleiſchliche Auslegung von Matth. 19, 12. gänzlich ignorirt, und in ſchöner Ironie frägt: erunt ergo cupabiles, qui continentiae et virginitatis obtentu necessariis naturae officiis non ministrant, et erunt ad nuptias cogendi omnes qui secundum Evangelii leges semet ipsos castrarunt propter regnum Dei, habentes exempli hujus auctorem ipsum Dominum Jesum? Nach Ruffin's Verſion.

Die andere Stelle iſt c. Cels. VII, 48. „die Athener haben einen Ober-Prieſter, der die Geſchlechtstheile mit Schierling einreiben muß, — — — allein unter den Chriſten finden ſich Viele, die keines Schierlings bedürfen, um Gott rein und unbefleckt zu dienen. Das Wort des Herrn iſt ihnen das Mittel, alle Lüſte zu dämpfen.“

Wie konnte aber ein ſo häßliches Gerücht entſtehen? wird man fragen. Die Abſicht, in welcher es ausgeſtreut wurde, erklärt ſich von ſelbſt; eben ſo leicht der Entſtehungsgrund. Or. ſtand von Jugend auf in dem, damals heiligen, Rufe äußerſter Enthaltſamkeit und Härte gegen ſinnliche Bedürfniſſe (Eus. VI, 3.), den ſelbſt ſein häufiger Umgang mit wißbegierigen und frommen Frauen, wie einer Herais (VI, 5.) nicht ſchwächen konnte. Nichts konnte aber den Neid einer unheiligen Kleriſei mehr reizen als dieſes; und nirgends fand die Verläumdung

mehr Glauben, als wo sie eine fast übermenschliche Enthaltsamkeit (Eus. VI, 3. Epiph. 64.) auf so gemein-natürliche Ursachen zurückführte und dem gemeinsten Sinne begreiflich machte. Wie aber das Gerücht nach hundert Jahren und sogar bei Eusebius Glauben fand, darüber verweise ich auf das oben Gesagte, und erinnere an die kräftigen Worte Wielands. Mögen die künftigen Geschichtschreiber behutsamer mit dieser Beschuldigung verfahren!

Mosheim (comment. de rebus chr. ante Constant. M. pag. 674.) erklärt den Zwiespalt des Orig. und Demetrius aus dem Bestreben des erstern, Presbyter zu werden, und des Letztern Weigerung, ihn zu ordiniren. Origenes habe dann die versagte Würde auswärts gesucht und gefunden; darüber habe sich Demetrius zwar geärgert, doch aber den Orig., weil er seiner nicht entbehren können, auf seine Lehrstelle zurückberufen: weil nun dieser sein Ansehen im Presbyterium und vor den Laien seine dogmatischen Grundsätze habe geltend machen wollen, so sey der Bischof auf's Neue aufgebracht worden, Orig. habe sich geflüchtet, und sey dann von der Versammlung aller ägyptischen Bischöfe und einiger (τινες bei Photius) Presbyter zuerst seines Lehramtes entsetzt worden, denn eine geistliche Versammlung in Alexandria habe damals noch Niemand aus der Stadt verbannen können; weil aber Demetrius ein schärferes Urtheil erwartet, habe er eine zweite Synode blos einiger Bischöfe „die auch das erstemal seiner Meinung beigetreten waren" (συνυπογραψαντων των συμψηφων αυτῳ γεγενημενων Phot. a. a. O.) gehalten, mit Ausschließung der mildergesinnten Bischöfe und des ganzen für Or. Parthei nehmenden Presbyteriums, und die Absetzung von der Priesterwürde und den Kirchenbann gegen denselben unterzeichnen lassen. Dazu, weil man damals nur über Verbrecher und hartnäckige Irrlehrer den Bann ausgesprochen, seyen denn seine Lehrsätze vorzüglich aus dem Werke π. Αρχων gebraucht worden.

Die Combination ist nicht übel, beruht aber auf einem ganz unerwiesenen und wirklich falschen Grunde. Ehrgeiz ist

dasjenige, was dem Orig. seine bittersten Feinde nicht nachsagen; und nach Euseb. ausdrücklichen Worten wurde ihm die Würde eines Presbyter ungesucht übertragen und er zu öffentlichen Vorträgen in den Gemeinden dringend aufgefordert. Die erste Verweisung aus Alexandria ist nicht wie eine politische Verbannung anzusehen, dazu vermochte freilich das geistliche Collegium nichts; sondern es ist ein geringerer Grad der Ausschließung, da die völlige Excommunication, nach den angeführten Worten bei Photius, Anfangs nicht durchgieng. Insofern konnte jene auch Statt finden, nachdem Orig. bereits Alexandria verlassen hatte. Ueber die weitern Umstände sind wir mit Mosheim einverstanden.

Origenes suchte seine Ruhe am Grabe des Herrn: von da besuchte er wieder Cäsarea und eröffnete daselbst unter dem Schutze seines Freundes Theoktistos eine Schule, die fast blühender wurde, als die alexandrinische. Sein vorzüglichster Schüler war hier Gregor, der Wunderthäter, welcher vor seinem Abgang von Cäsarea dem Or. jene bekannte Lobrede hielt. Ein herzlicher Brief des Origenes an ihn ist uns in der Philokalie aufbehalten (vgl. Neand. KG. III. S. 819.) Von hier aus schrieb Or. den obengenannten Brief an seine Freunde in Alexandria, wahrscheinlich dieselben, die sich geweigert hatten, seine Absetzung und Ausschließung zu unterschreiben. Daß er später auch Fabian, Bischof von Rom, ετεροις τε πλειοις αρχουσιν εκκλησιων περι της καθ' αυτον ορθοδοξιας geschrieben, ist wahrscheinlich ein euseblanisches Mährchen, und der Brief, den Hier. ep. 65. als »poenitentiam« bezeichnet, ohne Zweifel unterschoben. Demetrius starb zwar noch in demselben Jahre; allein, so scheint es, die aufgereizte Stimmung in Alexandria gegen Origenes dauerte fort. Zwar kam Heraklas auf den Bischofsstuhl, und von ihm, dem Schüler, Gehülfen und Nachfolger des Orig. in der Katechetenschule dürfen wir auf keinen Fall glauben, was Justinian (epist. ad Menam) aus dem Synodalschreiben des abscheulichen Theophilus, Bischofs von Ale-

xandria, vom J. 401. anführt: (*αρξαμενου αυτου βλασφημους ομιλιας ομιλειν, ο κατ' εκεινο μακαριτης Ηρακλας ο επισκοπος, ως αροτηρ — εκ μεσου του καλου σιτου εξετιλεν ως του πονηρου ζιζανιου οντα*), so wie Gennadius de vir. ill. 33. Dieß ist schon ein Irrthum in der Zeit, weil Heraklas noch Orig. Gehülfe war, als dieser Alexandria verließ. Aber auch aus den Worten des Eusebius „*Ηρακλᾳ διδασκαλειον καταλειπει*“ läßt sich nicht auf eine freundliche Verabredung zwischen ihm und Heraklas schließen. Gedenkbar ist es immerhin, daß Heraklas aus Amtseifer oder aus andern Gründen die Beschlüsse seines Vorgängers Demetrius und seiner Synode selbst gegen seinen Freund aufrecht erhalten zu müssen glaubte. Doch die Anfeindung von dieser Seite ließ nach; aber schwerer trafen auch ihn die Verfolgungen von Seiten der römischen Kaiser. Zu Alexandria wurde im J. 247 der große Verehrer des Orig., Dionysios, zum Bischof erwählt, welcher unter der bald eintretenden decianischen Verfolgung (250) dem Or. einen Trostbrief in den Kerker schrieb; allein Origenes sah Alexandria nie wieder, und starb im J. 254 zu Tyrus*), im 69. Jahre seines arbeitvollen Lebens: in jeder Hinsicht *Αδαμαντιος* (der Diamantne), obgleich er von Person klein war, denn er spricht (epist. fragm.) von seinem *σωματιον*, das der Motion bedürfe, und Euseb. (VI, 39.) erzählt, daß ihm auf der Folter die Beine nur bis zum vierten Grad ausgespannt werden durften.

Das Werk *περι Αρχων*, das fortan bei allen Händeln, die den Origenes berührten, vor andern genannt wurde, gelangte in den nächsten drei Jahrhunderten noch dreimal zu einer größern Wichtigkeit in der Geschichte dogmatischer Streitigkeiten. Dieß geschah in den arianischen Streitigkeiten, dann während

*) Zwar Photius (bibl. cod. 118.) macht diese Angabe zweifelhaft; siehe jedoch Neander KG. S. 809. Anm. Uebrigens soll sein Grabmal noch zu den Zeiten der Kreuzzüge neben dem Hochaltar in der Cathedrale zu Tyrus gezeigt worden seyn, Guil. Tyr. Hist. sacr. XIII. pag. 3.

der pelagianischen, und endlich in der Wuth des Kaisers Justinian gegen die neuen Origenisten, zum Theil auch πρωτοκτισαι genannt, so daß die drei Ideen, welche in dem Werke, als dogmatischem Versuch, besonders hervortreten: vom Verhältniß des Vaters und Sohns, von der Willensfreiheit, und von der Präexistenz der Seelen, nach einander in die Geschichte eingriffen.

Hauptquelle für die frühere Geschichte des Buches ist Photius Biblioth. und die Briefsammlung des Hieronymus. Die Briefe selbst aber sind in den verschiedenen Ausgaben von Erasmus, Vallars, und Martianay verschieden geordnet, daher wir sie meistens nach den Ueberschriften citiren.

Der erste Angriff um das Jahr 290. kam von Seiten des Bischofs Methodius von Tyrus, in drei kleinern Schriften: περι ανασασεως, περι των γενητων, περι αυτεξουσιου (letztere, nach Neander dem Maximus zugehörig), von denen Phot. cod. 234. 35. 36. Auszüge liefert, worin die hieher gehörigen Lehren des Werkes π. Α., wiewohl ohne Benennung derselben bekämpft werden, aber so schwach, daß man, besonders in den letztern Stücken, oft nicht weiß, will Meth. den Orig. nachahmen oder widerlegen. So ist wohl auch zu verstehen, was Euseb. bei H. apol. in Ruf. 1. von M. sagt: qui haec et haec de Originis locutus est dogmatibus. Sokrates (hist. eccl. 6. 13.) läßt ihn später widerrufen, woran uns wenig gelegen ist.

In Alexandria suchte der Bischof Peter durch Schriften, auf welche Justinian sich beruft, die Verketzerung des Orig. und seiner Werke wieder aufzuregen; dieser fand aber einen beredten Vertheidiger an Pierius, Vorsteher der Katechetenschule, welcher der zweite Origenes genannt wurde. Auch von ihm hat nur Phot. cod. 119. Auszüge. Bis zum arianischen Streite blieb nun, was Origenes Namen trug, in Ruhe. Der Presbyter Pamphilus kaufte von allen Schriften des Origenes Exemplare, schrieb mehrere selbst ab, und stiftete diese Sammlung nebst andern in die Kirche zu Cäsarea. Marcellus von

Ancyra (o. Asterium) griff zuerſt in den Arianern den Origenes an; gegen ihn ſchrieb (336) Euſebius, welcher viele Stellen aus Marcellus, darunter auch kleinere Auszüge aus π. Αρχων in ſeiner Schrift anführt, die noch vorhanden iſt. Im Verein mit Pamphilus ſchrieb Euſebius die Apologie des Origenes in 6 Büchern, von denen ein Theil des ſechsten in einer lateiniſchen Ueberſetzung von Ruſin noch vorhanden iſt. Sie enthält meiſtens Belege aus π. *A. I.*, zur Vertheidigung der ruſiniſch-origeniſchen Trinitätslehre gegen die neun Anklagen von Seiten der Orthodoxen; und nach dieſem entſtellten Bruchſtücke zu urtheilen, wäre das 6. Buch der Apologie eigentlich eine Rechtfertigung der Bücher π. Αρχων geweſen. Allein Hieron. am Ende des Briefes an Pamm. und Ocean. erklärt, daß das 6. Buch der Apologie nicht nur von Ruſin verfälſcht, ſondern ſchon im griechiſchen Text vom Anfang an euſebianiſch, dann nicäniſch und kurz das Flickwerk eines Spätern ſey: indem er ausdrücklich behauptet, daß Pamphilus gar nie etwas Eigenes geſchrieben habe. Indeſſen verweiſt Euſeb. in der KG. öfter auf jene Apologie, und es läßt ſich leicht denken, daß er ſeinem Freunde zu Lieb ihre beiden Namen als Verfaſſer genannt habe. Beide angeblichen Verfaſſer waren Arianer, und erzählen, daß nicht nur die Werke des Origenes, ſondern ſelbſt die Leſer derſelben von der Gegenparthei verfolgt und verketzert werden, vor andern die, welche er mit Muſe und Nachdenken ausgearbeitet, und namentlich das π. *A.* Der Abt Pachomius habe bei ſeinem Sterben ſeine Mönche hoch und theuer beſchworen, dieſe Schriften nicht zu leſen.

Athanaſius beſtreitet einige Lehren des Origenes, ohne ihn zu nennen, z. B. den Fall der Seelen aus dem Range eines Geiſtes (de vita Anton.); aber gerade auf die Lehre von der ewigen Zeugung des Logos, wie ſie π. *A. I*, 2. vorgetragen wird, beruft er ſich, unter ehrenvoller Erwähnung des Orig. (πολυμαθης και φιλοπονος); er bedauert ihn, daß er (ο αθλιος)

um des Wortes Willen verschrieen werde, „συγχωρησιν πασης αμαρτιας γενησεθαι και τοις ανθρωποις και τοις δαιμοσι παρα θεου“ (περι της κ. φ. κοινωνιας, 49. doch, ebendarum gilt ja diese Schrift für unächt!); und entschuldigt ihn mit einer Wendung, die in π. Α. häufig vorkömmt: „α μεν γαρ ως ζητων, ταυτα μη ως αυτου αλλα προς εριν — επιφερει“ (de decr. Nic.). Ebenso milde giengen auch Basilius und Gregor von Nazianz mit seinen Dogmen um. Sie sollen, wie das spätere griechische Vorwort angibt (των κατα θεια σοφων Βασιλειου και Γρηγοριου) die bekannte Sammlung für Hermeneutik und Exegese aus Origenes, die Philokalie veranstaltet haben, worin als Grundlage (c. 1.) der gröste Theil des 4. Buchs, π. Α. und weiterhin auch (c. 20.) der 1. Abschnitt des III. B. περι αυτεξουσιου aufgenommen ist, weil dieser hauptsächlich viele Erklärungen schwieriger Stellen enthält: denn der Zweck war bloß Exegese. Die Sammler haben deßwegen auch einzelne Stellen weggelassen. Daß sie Anderes absichtlich geändert hätten, kann man nicht geradezu behaupten, da der Abweichungen nur wenige und diese unbedeutend sind. Jedenfalls hat diese Philokalie mit der Zeit noch andere Zusätze erhalten, z. B. c. 23. Einen größen Dienst leistete der Erhaltung der origen. Werke ein Freund des Nazianzeners, Euzoius, Bischof von Cäsarea, welcher die zerstörten Handschriften in der origenischen Bibliothek des Pamphilus wiederherstellen ließ (Hier. de scr. eccl.). Einige Sätze aus Orig., doch ohne namentliche Anführung bekämpft Cyrill von Jerus. in seinen Catechesen; was übrigens nur ein Zeugniß ist von der um sich greifenden Wirksamkeit seiner Lehren. In diese Zeit fällt auch ein dem Origenes zugeschriebenes Werk Dialogus contra Marcionitas, welches einige Beziehung auf das unsrige haben könnte. Die Hauptperson im Dialog ist Adamantios, und dessen Namen trägt auch der Titel. Sehr spät ist es jedenfalls, 1) weil ein christlicher Kaiser darin genannt wird (νυν δε του βασιλεως οντος θεοσεβους), welcher

die heidnischen Tempel zerstöre und christliche aufbaue; 2) weil καθολικη εκκλησια erklärt wird δια το καθ' ολου του κοσμου ειναι); 3) wegen der nicenischen Bedeutung, die das Wort ομοουσιος darin hat; 4) weil der heilige Geist nach demselben επι της ευχαριστιας ερχεται, offenbar im Sinne cyrillischer oder pseudobasilianischer Liturgie. Merkwürdig aber ist, daß außerdem die Unterredung, wenn sie wirklich dem Origenes Adamantios angehören wollte, ziemlich historisch treu gehalten ist: indem nur die zwei Häresien, Marcioniten und Valentinianer, zum Theil auch mit origenischen Waffen bekämpft werden. Eine apologetische Tendenz, um den Origenes als Orthodoxen darzustellen, läßt sich in dieser Zeit (wahrscheinlich noch unter Constantin) nicht denken, wo Origenes nicht angegriffen wurde. Ich sehe daher in diesem Machwerke den Rest von einem ganz eigenen Literaturzweige, und vermuthe, daß (analog den Märtyrerlegenden in ecclesia pressa) in der triumphirenden und disputirenden Kirche öfter solche Beschreibungen von Agonen der Kirchenfehden gegen die Häretiker fabrizirt worden seyen, wie der Dialog. Ob dieser gerade zu Ehren unsers Origenes oder eines andern Adamantios gemacht sey, ist ohne Bedeutung. Unglücklicherweise begannen aber jetzt schon die Versuche, den Origines aus seinen Schriften als rechtgläubig nach dem nicänischen Symbol darzustellen, was auf die Erhaltung und unverfälschte Ueberlieferung jener Urkunden selbst leicht hätte verderblich wirken können. Für unser Werk that dieß Didymus, der letzte berühmte *) Katechet in Alexandria (um's J. 380.); welcher Commentare über π. Αρχων schrieb, die aber verloren gegangen sind. Auch von Evagrius und Andern hat man ähnliche Schriften, die eine verbesserte origenische Dogmatik seyn wollten. In jenem Werke περι τριαδος, das Min-

*) Sein Nachfolger Rhodon verlegte die Schule nach Side, wo sie ausstarb (μετηγαγε την διατριβην εν τη πολει Σιδη κατα τους χρονους του μεγαλου Θεοδοσιου, Phil. Sidet. fragm.)

gerelli im J. 1763 aufgefunden und 1769 herausgegeben hat, gebraucht Didymus ganz des Orig. Entwicklung π. Α. I, 1. und 2., behauptet aber doch eine ομοουσιος τριας mit völliger Gleichheit (ισοτης) der drei Hypoſtaſen. Eine ähnliche Anwendung von Orig. Grundſätzen machte wiederum Gregor von Nyſſa, der Verfaſſer einer Anweiſung zur apologetiſchen Darlegung der chriſtlichen Dogmen (λογος κατηχητικος), im Geiſte von περι Αρχων· was ihn beinahe um ſeinen ganzen orthoxen Ruf gebracht hätte *).

Doch weicht dieſe Schrift darin wieder von Orig. ab, daß ſie ſchon in dem Beweiſe des erſten Lehrſatzes (der nicäiſchen Triunität) Spuren von ſcholaſtiſcher Spitzfündigkeit zeigt. Die ganz entgegengeſetzte Richtung erhielt Or. Lehre unter den nach ihm genannten Sekten. Es entſtanden damals ſchon zwei origeniſche Partheien, die orthodoxe hauptſächlich in Aſien und Alexandria und die heterodoxe unter den Mönchen in Aegypten: beide aus Mißverſtand erzeugt, die letztere, die Alles übertrieb, und die andere, die auch das Individuellſte unter orthodoxen Preßzwang bringen wollte.

Ein unbedingter Verehrer der ächt origeniſchen Lehren ſcheint dagegen Johannes, Biſchof von Jeruſalem, geweſen zu ſeyn: wenigſtens gibt ſich Epiphanius, in einem weitläufigen Briefe an ihn (v. J. 392.), in der Sammlung des Hieronymus, alle mögliche Mühe, ihn von der Heterodoxie der origeniſchen Dogmatik zu überzeugen. Johannes blieb bei ſeinen Anſichten. Dieß war der Anfang neuen Streites über Orig., den Epiphanus „Arii patrem, et aliarum haereseon radicem“ nennt. Die erneuerte Aufmerkſamkeit des Orients auf Orig. Schriften, zog nun auch das Abendland herbei. Nach Hieronymus Angabe hatten ſchon Ambroſius von Mailand, Eu-

*) Ueber den Origenianismus Gregor's ſiehe die kürzlich erſchienene Schrift von Dr. Rupp „Gregor's Leben und Meinungen“ im Anhang.

ſeb. von Vercelli und Victorinus von Petavio Einiges von Origenes überſetzt. Er ſelbſt war Anfangs ein eifriger Freund der origen. Exegeſe, und hatte daraus manches Goldkörnlein, wie er ſelbſt geſteht, in ſeine Commentare übertragen; allein ſchwach und ehrgeizig, und daher auch ſervil, wie er war, wollte er es nun doch mit dem orthodoxen Biſchof von Cypern halten, und zog ſich dadurch (J. 395.) nicht nur Verachtung, ſondern ſelbſt Ausſchließung aus ſeiner Kirche von Seiten des Johannes zu. Worüber er ſich (ad Pammach.) jämmerlich beklagte: „ego *misellus*, dum in solitudine delitesco, a tanto pontifice repente truncatus *Presbyteri nomen amisi*.“ In demſelben Briefe gibt er ſich Mühe, die ungeheuren Irrthümer des Johannes aufzudecken, und ſich dagegen zu purgiren. Dieſe Irrthümer ſind die wörtlichen Lehren des Werkes π. Αρχων: „nec filium videre posse patrem, nec spiritum videre posse filium; animas propter peccata e coelo in corpora, tanquam in carcerem, esse dejectas; futurum, ut diabolum et daemones peccatorum aliquando poeniteat, et cum sanctis in coelo regnent: carnem neutiquam resuscitatum iri, neque membra denuo simul esse compingenda“ etc. Sich ſelbſt entſchuldigt er mit der Wendung: „Sicut interpretationem scripturarum Origeni semper attribui, ita dogmatum *constantissime* abstuli veritatem“ (ad Theophil. ep. 92.). „Si mihi creditis, Origenistes nunquam fui: si non creditis, *nunc esse cessavi*.“

Unterdeſſen war auch der römiſche Presbyter Rufinus Toranius von Aquileja, der mit Melania den Orient beſucht hatte, ein Vertrauter des Pelagius, mit Origenes Werken näher bekannt geworden. Er überſetzte, und zwar zum erſtenmal (quis Latinorum ausus est unquam? Hier.) nach ſeiner Rückkehr in Rom, angeblich auf Bitten des Macarius (was Hieron. beſtreitet), das Werk περι Αρχων (397). Um dieſer Schrift unter den Abendländern Eingang zu verſchaffen, ſchickte er die obgenannte Ueberſetzung des VI. Buchs der Apologie von Pamphilus, übereinſtimmend, wie natürlich, mit der Ueberſ. von π. Α.

und eine eigene Abhandlung über die Verfälschung der Schriften des Orig. durch die Häretiker voraus, von der er selbst in der Vorrede zur Uebersetzung von π. Α. sagt: in quo evidentibus ut arbitror probamentis, corruptos esse in quam plurimis ab haereticis et malevolis libros ejus, ostendimus, et istos praecipue, quos nunc exigis ut interpreter, περι αρχων etc. Und darauf gründet er seine Freiheit in der Uebersetzung. Sein Grundsatz ist: »Hic vero noster (Origenes) quantum potuit, id egit, ut creatoris fidem et creatarum rerum rationem, quam illi (philosophi) ad impietatem traxerunt, *ad pietatem* ipse *converteret*.« Aus diesem Satze leitet er nun ab: »sicubi ergo nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab eo caeteris locis pie *de trinitate* fuerat definitum, veluti adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus, aut secundam eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam.« Wenn er freilich dann auch die Frage aufwirft: „qui P. et filium *unius* substantiae, quod graece ομοουσιον dicitur, designavit, in consequentibus capp. statim *alterius* substantiae et creatum dicere poterat eum, quem paulo ante de ipsa natura Dei patris pronunciaverit natum?“ so beruht dieß auf einem Mißverständniß des Griechischen, welches Orig. selbst, theils Sum. Wied. §. 8. über die ομοουσια, theils Vorr. §. 4. aufklärt.

Rufin handelt insofern als ein orthodoxer Origenist, wie Hieronymus, indem er das, was in sein System taugt, annimmt, das andere übergeht; weil er nicht Arianer war, verwarf er die Trinitätslehre des Origenes, und weil er Pelagianer war, behielt er seine Sätze von der Willensfreiheit und der Präexistenz bei. Wenn er aber von dem Vorurtheil der Verfälschung durch andere ausgeht, um selbst mit dem Schein des Rechts fälschen zu können, so war hierin Hieronymus viel redlicher. Gleichwohl nimmt Rufin in der ganzen ersten Hälfte seiner praefatio, in welcher er die Uebersetzung origenischer Homilien von seinem „frater et collega“ aufzählt, ohne ihn

zu nennen, gerade den Hieronymus zum Vertreter jenes Verfahrens und behauptet von ihm: „qui cum ultra septuaginta libellos Originis transtulisset in latinum, — elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniat.“ Dieſer boshafte Seitenblick weckte den Zorn zuerſt der vornehmen Römer, Pamachius und Oceanus, Freunde des Hieronymus, daß ſie dieſen, der noch in Aſien war, aufforderten (ep. Pam. et Oc.) „ut supra dictum librum Origenis, quemadmodum ab ipso auctore editus est, *ad fidem* tuo sermone manifestes et quae a *defensore* ejus *interpolata* sunt, prodas.“ Und nur jener boshaften Anſpielung auf Hieronymus Neigung für Origenes, nicht alſo der einfältigen Behauptung von einer Verfälſchung der Schriften des Origenes (die ſpäter ebenſo grundlos der Patriarch Germanus auf die origeniſchlautenden Stellen bei Gregor von Nyſſa anwandte), auch nicht dem unverſchämten, unkritiſchen Verfahren des Rufin, nur ſeiner boshaften Laune hatte man es zu danken, daß der um die Ehre der Orthodoxie ängſtlich bekümmerte Hieronymus endlich ſich zu einer wortgetreuen Ueberſetzung des Werkes *Περι Αρχων* entſchloß, um gegen alle damals verketzerten Lehren deſſelben zu Felde ziehen zu können.

Dieſe Ueberſetzung war um ſo wünſchenswerther, als Rufin nicht bloß in dogmatiſcher Hinſicht, ſondern auch in der Ausführung der Sätze und Beweiſe ſich Freiheiten erlaubte, worüber er ſich (praef. ad π. Αρχ.) weiter ſo erklärt: „si qua sane, veluti peritis jam et scientibus loquens (Origenes), dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis ejus libris apertius legeramus, adjecimus“; doch damit könnte man am Ende noch zufrieden ſeyn, wenn es nur wahr iſt, was er hinzuſetzt; „nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta *sua* tamen *sibi* (!) reddidimus.“

Hieron. ſtellt nun in der Antwort (ad Pamm. et Ocean.) die hauptſächlichen Irrlehren des Orig. zur Warnung auf, und geht dann, wie auch in der folgenden apol. adv. Ruſin. zuerſt darauf aus, zu beweiſen, daß die von Ruſin ausgegebene „Apologia Pamphili pro Origene“ gar nicht deſſen Werk ſey, indem es die erſten 1000 Zeilen ausgenommen, welche dem 6. Buche der Apologie, von Euſebius, entlehnt ſeyen, überall das gerade Gegentheil von dem behaupte, was Pamphilus als Arianer den Origenes hätte ſagen laſſen. Am Schluſſe deſſelben Briefes ſagt er von ſeiner Ueberſetzung, die er ihnen zuſendet „quid sustinuerim, vestro judicio derelinquo, dum et mutare quippiam de graeco non est vertentis, sed evertentis, et eadem ad verbum exprimere, nequaquam ejus qui servare velit eloquii venustatem.“ Die Ueberſetzung hatte um ſo mehr werth, als ſie nach einem Exemplar aus der Bibliothek des Pamphilus gemacht zu ſeyn ſcheint, und wie noch aus Ueberreſten zu ſchließen, ganz getreu war. Ueber das Schickſal derſelben gibt uns ein ſpäterer Brief des Hieron. (ad Avitum, mit der Aufſchrift: quid cavendum sit in libris περὶ Ἀρχῶν) einige Auskunft: „Ante annos circiter decem sanctus vir Pammachius ad me cujusdam (Rufini) schedulas misit, quae Origenis π. Ἀ. interpretata volumina continerent, imo vitiata, hoc magnopere postulans, ut graecam veritatem latina servaret translatio et absque interpretis patrocinio romana lingua cognosceret. Feci ut voluit, misique ei libros: quos cum legisset, exhorruit et reclusit scrinio. A quodam fratre, qui habebat coelum Dei sed non secundum scientiam, rogatus, ut traderet ad legendum quasi statim reddituro, propter angustiam temporis fraudem non potuit suspicari. Qui acceperat libros, adhibitis notariis opus omne descripsit, et multo celerius quam promiserat codicem reddidit. Et quia difficile, grandes libros de rebus mysticis disputantes notarum servare compendia, praesertim qui furtim dictantur, ita in illis confusa sunt omnia, ut et ordine et sensu carcant. Quam ob

rem petis, Avite, ut ipsum ad te exemplar dirigam, quod a me olim translatum et nulli alii traditum, a superdicto fratre perverse editum est. Accipe igitur: sed ita, ut scias detestanda tibi esse plurima etc. etc.“ Dann folgen die sämmtlichen gegen die damalige Orthodoxie anstössigen Stellen des Werkes π. Α. nach der wörtlichen Uebertragung des Hieronymus. Dieser Brief ist das Einzige, was uns von den Bemühungen des Hieronymus um jenes Werk übrig geblieben, und nicht das Geringste unter Allem, was wir noch von dem Werke selbst besitzen. So dankbar wir aber auch dafür sind, so läßt sich doch nicht verkennen, daß Hieronymus durch sein Zeter, das er über allen Origenismus und besonders über das Werk π. Αρχων fast in allen seinen Briefen erhob (unter Andern warnte er auch den Augustinus davor, der den Inhalt durch ihn kennen lernen wollte), und durch das Verfahren, das er mit Original und Uebersetzung beobachtete, sehr viel zu Vernachlässigung origenischer Schriften und so namentlich zum Verluste des Werkes π. Αρχων beitrug.

Rufins Uebersetzung ist nicht verloren gegangen. Aber sie kostete ihn noch manchen Schweiß. Zunächst, als die Uebersetzung des Hieronymus auf die besagte Weise auskam, schrieb er drei Jahre lang an einer Apologie und Invective gegen Hieronymus in zwei Büchern (das zweite noch vorhanden): Hieronymus antwortete ihm in ebenso vielen; zum Theil in ebenso kläglichem Ton, wie alle seine Pönitenzbriefe in Sachen des Origenes geschrieben sind.

Der Hader dieser beiden Männer *) regte Freunde und Feinde wieder auf: die Sache kam zunächst vor den römischen Bischof Anastasius, der zufällig von Origenes noch gar Nichts gehört hatte, und also mit um so größerer Gemüthsruhe ihn und sein Werk verdammen konnte; was er im J. 399. der

*) Die Geschichte desselben erzählt Stollberg in einem Anhang zum 8. u. 9. Bd. der K. Gsch. ausführlich.

Dame Marcella zu Gefallen wirklich that. Dieß ist die erste Verurtheilung des Werkes περι Αρχων: die Bannbulle ist an den Verehrer desselben, Johannes von Jerusalem, gerichtet: Rufin, welcher sich nicht stellte, kam dießmal mit einem strengen Verweis davon.

Der schon genannte Epiphanius, der in solchen Dingen einen feinen Geruch hatte, gieng nach Alexandria, hielt dort mit dem rachsüchtigen Bischof Theophilus ein Concil im J. 401. später ein anderes zu Constantinopel im J. 403. und sprach die Verurtheilung des Origenes *) und seiner Werke sammt ihrem Uebersetzer Rufin öffentlich aus: er schrieb auch an Theotimus, Bischof der Scythen und verlangte das Gleiche von ihm; der Scythe antwortete: „er wolle weder den Ruf eines längst selig entschlafenen Mannes besudeln, noch die Anmaßung haben, zu verdammen, was keiner seiner Vorfahren verworfen habe" (Socr. H. E. VI, 12.).

Der Spanier Avitus fand (nach Orosius Bericht zu schließen) größeres Gefallen an den Irrlehren des Werkes π. Α. als an den väterlichen Warnungen des Hieronymus, und war im Begriff, diesen Lehren in seinem Vaterlande, wo Pelagianer und Priscillianisten bereits Fuß gefaßt hatten, Eingang zu verschaffen; wenn nicht Orosius (so erzählt er selbst) dazwischen getreten wäre, und die neuaufkeimende Secte mit einem augustinischen Schreiben in der Hand erstickt hätte (410.). Indessen frohlockte Hieronymus über die Bannsprüche, und übersetzte sie (Theoph. ep. synod. und litt. pasch. a. 401 — 404.), nannte die Marcella das „principium damnationis haereticorum" und schrieb Anklagen gegen die Origenisten.

Das ganze fünfte Jahrhundert hindurch herrscht alsdann Stille über Origenes und seine Schriften, welche nur vor dem

*) Dabei gieng es so zu, daß z. B. jener Theophilus einem gewissen Ammonius, der für einen Origenisten um Gnade bat, eine Kette umwarf, die Augen zerschlug und zuschrie: Αιρετικε, αναθεματιζω Ωριγενην!

Schluſſe deſſelben unterbrochen wird (496) durch das Decret eines Concilium zu Rom: Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatus Hieronymus *non repudiat*, legenda suscipimus. Das kommt unſerem Werkchen nicht zu gut: und gleich darnach heißt es noch: vituperandus Eusebius, quod in laudibus atque excusatione Origenis schismatici (?!) unum conscripsit librum. Dieß war das 6. Buch der Apologie des Pamphilus.

Um das Jahr 530 gab es Unruhen unter den Mönchen des heil. Saba: dieſer klagte deswegen den Origenismus an und verlangte perſönlich von dem Kaiſer Juſtinian die förmliche Verdammung des Origenes. Juſtinian ließ ſich von dem Patriarchen von Conſtantinopel, Menas, berichten, der den Origenes und namentlich die Schrift περι Αρχων als die Quelle aller Ketzereien darſtellte. Auf allerhöchſten Befehl wurde nun jener Erlaß ausgefertigt (ipso jubente dictata est in Orig. damnatio, ſagt Liberatus von Carthago brev. 23.), welcher unter dem Namen epist. Justiniani ad Menam bekannt und in Mansi Concil. nova et ampliss. coll. t. IX. p. 487. aufgenommen iſt. Manſi ſetzt ihn unter das Jahr 545. Der Titel lautet: λογος του ευσεβεστατου ημων βασιλεως Ιουστινιανου, καταπεμφθεις προς Μηναν, τον αγιωτατον και μακαριωτατον αρχιεπισκοπον της ευδαιμονος πολεως και πατριαρχην, κατα Ωριγενους του δυσσεβους και των ανοσιων αυτου δογματων. Nachdem darin die Irrlehren des Or. aufgezählt ſind, heißt es: ει τοινυν απαντες αιρετικοι επι ενος τυχον η δευτερου δογματος παρατροπη εκβεβληνται της αγιωτατης εκκλησιας, υποβληθεντες αναθεματι μετα των ιδιων δογματων, τις ολως χριστιανων ανεξεται Ωριγενους τε και των πονηρων αυτου συγγραμματων αντιποιεισθαι, του τοσαυτας μεν ειρηκοτος βλασφημιας, πασι δε σχεδον αιρετικοις τοσαυτην υλην απωλειας και βλασφημιας παρεχομενου, και δια τουτο και δια των αγιων πατερων εκπαλαι υπο αναθεμα γενομενου μετα των μυσαρων αυτου δογματων; — Origenes muß ſodann der Apoſtel des Heidenthums und des Manichäismus (ινα των Ελληνων μυθολογιας

και την μανιχαικην αυτου πλανην εισαγαγη) und der Vater der arianiſchen Häreſie ſeyn. Merkwürdig aber iſt beſonders, wie ſtark die Ketzerei der προυπαρξις (Präexiſtenz) vor andern hervorgehoben wird, wodurch dieſe Urkunde an ſich ſchon das Zeitalter des monophyſitiſchen Streites und der πρωτοκτισαι und ισοχρισοι verräth. Nach einer weitläufigen Widerlegung des Origenes wird Menas aufgefordert, die Biſchöfe und Aebte in Conſtantinopel zu verſammeln und durch ſie über die Dogmen des Origenes das Anathema auszuſtoßen. Von der Verhandlung ſollen Abſchriften an alle Kirchen-Vorſteher und Aebte verſandt werden, damit ſie durch ihre Unterſchrift das Anathem bekräftigen; auch ſoll Keiner neu angeſtellt werden, ehe er den Origenes verflucht hätte u. ſ. w. Endlich zeigt der Kaiſer darin an, daß er denſelben Erlaß an den Pabſt Vigilius und an die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jeruſalem habe ergehen laſſen. Doch, für uns das Wichtigſte iſt der Anhang, in welchem eine Reihe von ſolchen Irrthümern mit des Origenes eigenen Worten aus dem Werke περι Αρχων aufgezählt werden: und zum Glück ſind es meiſtens ſolche Punkte, in welchen die Treue der Ueberſetzung Ruffins an ſich ſchon verdächtig iſt. Es ſind 23 Fragmente, aus denen der Erlaß am Ende neue Sätze herauszieht, um über ſie das Anathem zu ſprechen.

Der Anſchluß der Fragmente beweist, daß das Werk ſelbſt bereits nicht mehr allgemein bekannt und verbreitet war. Der Erlaß iſt ungefähr vom Jahre 538. Die darin berufene Synode wurde im J. 541 gehalten; und es iſt wenigſtens wahrſcheinlich, daß dieſe tolle Wuth nicht ruhte, bis das Urtheil auf dem nächſten ökumeniſchen Concil (553) beſtätigt wurde, was viele Schriftſteller erzählen (Nikephorus, Cyrill, Sophronius, Cedrenus, Photius und die 6. Synode), obgleich die Acten des 5. Concils ſelbſt nichts davon ſagen. Gewiß geſchah dieß, wenn nicht damals, auf dem erſten lateraniſchen (649).

Vor das Ende des ſechsten Jahrhunderts gehört noch Leontius von Byzanz, der in ſeinen Schol. Act. 10 eine ſummariſche Darſtel-

lung der Lehre des Dr. von der προυπαρξις gibt, nach π. *A.* I, 5. und III, 8., jedoch ohne namentliche Anführung des Werkes. Mit dieser hat Maximus, der Märtyrer, in seinen schol. zu Dionys. Areop. de hierarch. coel. c. 6. einige kurze Sätze desselben Werkes aus *I*, 4. 5. 6. 7., z. B. κατα την αναλογιαν της παρατροπης εκασον των ουρανιων ταγματων σωμασιν ενδεδυναι λεπτοτεραις —— ὁ θεος προειδως αυτων την της εφεσεως κινησιν και τας αυτων ταξεις αξιας αυτων παρηγαγεν — μετα δε το επι πασι τελος παλιν απορρευσις και καταπτωσις γινεται — —

Noch hat aus dem Werke π. *A.* Einiges Johannes von Damask, in seinen sacra parallela: Ex Antip. Bostr. *) adv. Origenem (Opp. ed. Lequien II, p. 770.): υμων εστι φωνη· ὁτι ονομα ασωματου ουκ ισασιν ου μονον οι πολλοι αλλ' ουδε η γραφη (aus Vorr. §. 8.), και παλιν οτι εν τω κηρυγματι και τη ειπειν τινας αγγελους και δυναμεις κρειττονας λειτουργικας της σωτηριας των ανθρωπων παραδεδοται· ποτε δε εκτισθησαν και τινα τα περι αυτους, ουδαμως τις εσαφηνισεν (aus §. 10.) — Εν τω ουν εκκλησιαστικω κηρυγματι περιεχομενης της ακριβους ταυτης καταληψεως ορατε, οτι περ ουκ ηρξατο ὁ θεος δημιουργειν και τους ναους· πως τε ταξεως και γνωσεως μετεσχον, και πως μετεπεσον, και εις ποσας διαφορας διηρεθησαν· μετα πασης αυθεντιας δογματιζοντες. Του δε κηρυγματος μη περιεχοντος ταυτα ουτως ακριβως, ειδεναι φαινεσθε· οτι περ της προτερας μακαριοτητος αποσαντες δια την του πρωτου ητταν την γενομενην εν αυτοις γεγονασιν απο νοων αγγελοι, αρχιαγγελοι και τα εξης· αποσαντες δε (κατα την γενομενην νεαν γραφην) της του θεου ενωσεως, αρχειν τε και κυριευειν των επι πλειω σαλευθεντων λαχοντες, και εις διακονιαν αποστελλομενοι δια τους μελλοντας κληρονομειν σωτη-

*) Das Zeitalter des Antipater ist unbekannt. Cave setzt ihn 640 ohne Angabe eines Grundes. Der Damascener nennt ihn Bischof von Bostra, und seine Schrift την κατα των βλασφημιων του δυσωνυμου Ωριγενους πραγματειαν.

ριαν, αυτοι ταυτης σαλευθεντες και δερμενοι του επαναξοντος. Dieſes Stück iſt der Inhalt von II, 5, 2. (vergl. mit II, 9, 6. III, 2, 2. 11.), wo es jedoch mit andern Fragmenten aus Hieron. und Juſtinian zuſammentrifft, mit denen es nicht verwoben werden kann. Da überhaupt Origenes in den 4 Büchern nie mehr ausdrücklich von dem öffentlichen κηρυγμα ausgeht, wohl aber an die Darſtellung dieſes in der Vorr. (§. 5.) ſchon Folgerungen anknüpft, ſo mag dieſes Bruchſtück zu §. 10. der Vorr. ſelbſt gehören. Vielleicht aber hat der Verf. der Streitſchrift einen Commentar (von Didymus oder Evagrius) zu dem Werke π. A. zugleich im Auge: ich erlaube mir deswegen keine Einſchaltung. Antipater führt hierauf gegen Orig. an: Pſ. 109, 20. und ſchließt ſeine Widerlegung: ει δε μη γε „και αυτος" διαρρηδην βοᾳ, διαμαρτυρομαι ενωπιον του θεου και των εκλεκτων αγγελων.

Aus demſelben Antip. gibt Johannes ferner: και εν φωνη του αρχαγγελου φησιν (Origenes) σημαινεσθαι την του κυριου παρουσιαν· περι μεν γαρ τοι των Χερουβιμ και Σεραφιμ ουδεν δυναμεθα λεγειν, δια το μαθειν τον συγγραφεα παρα του Εβραιου (weil Orig. von ſeinem Hebräer gelernt hat, οστις και εστι ο παρ' αυτου σημαινομενος Εβραιος), „οτι ο υιος και το πνευμα το αγιον τουτοις (π. A. I, 3, 4.) σημειουνται (ſo iſt zu leſen für σεμνυνεται)." In Bezug auf I, 7, 1. will der Verfaſſer einen Widerſpruch bei Or. entdecken, wenn er ſage: „αγγελους της ιδιας αξιας αποσαντας και καταπτωσιν υπομειναντας επι τοσαυτη δοξη μαρτυρεισθαι υπο του πνευματος του αγιου." Dann läßt er den Or. ſagen: οτι της πρωτης μακαριοτητος αποσαντες εις διαφορα ταγματα σωματωθεντες απεμερισθησαν· αλλ' ο διαβολος, εφη, δεδεικται οτι τοιουτος μεν ουκ εκτισθη, εξ ιδιας δε πονηριας εις τουτο κατεπεσεν· δηλον ουν, οτι κακεινοι εξ ιδιας ανδραγαθιας εις τουτο ηλθον. Offenbar gehört dieſe Stelle zu I, 7, 2.

Johannes ſelbſt wirft auch einen gehäſſigen Seitenblick auf die Präexiſtenz, hom. in Sabb. S. VI, p. 818. *την δε ψυχην τω θειω δημιουργησας και ζωοποιω εμφυσηματι (ο δη φημι το πνευμα το αγιον)· ου προτερον υπαρξουσαν εμπεδησας τω σωματι· απαγε της Ωριγενους φληναφιας το δυσηχες και ατοπον!* und in ſeiner *διηγησις της ορθοδοξου πιστεως* ſpricht er mehrmals das Verdammungsurtheil über Orig. Ueberhaupt will Huet bemerkt haben, daß die Griechen viel wüthender gegen Origenes ſeyen, als die Lateiner; was er aus dem Widerſtand der Letztern gegen das 5. allgem. Concil wegen der Verdammung der drei Kapitel erklärt, mit welcher Verdammung auch die des Origenes verbunden wurde. Iſt dieſe Vermuthung richtig, ſo wäre die größere Nachſicht der Lateiner wirklich eine traditionelle Beſtätigung der letztern Angabe, welche, wie oben geſagt, nicht völlig conſtatirt iſt.

Der Letzte, der uns von dem Daſeyn und dem Inhalte des griechiſchen Textes *περι Αρχων* Kunde gibt, iſt Photius (bibl. cod. 8.), welcher (cod. 117.) auch von einem Anonymus ſpricht, der eine Vertheidigung des Origenes in 5 Büchern geſchrieben („*φησι μηδεν αυτον* [Or.] *κατα δοξαν εσφαλθαι περι της τριαδος*“ — „er ſey nur im Kampf gegen den Sabellianismus [??] zu weit gegangen“) und Stellen aus dieſer Schrift ausbebt, die auf π. *Α.* Bezug haben. — Photius ſagt (c. 8.) *ανεγνωσθη Ωριγενους το περι Αρχων λογοι δ'· ων ο μεν πρωτος περι πατρος και υιου και αγιου πνευματος· εν ω πλειστα βλασφημει, τον μεν υιον υπο του πατρος πεποιησθαι λεγων, το δε πνευμα υπο του υιου· και διηκειν μεν τον πατερα δια παντων των οντων, τον δε υιον μεχρι των λογικων μονον, το δε πνευμα μεχρι μονον των σεσωσμενων. Λεγει δε και αλλα παραλογωτατα και δυσσεβειας πληρη· μετεμψυχωσεις τε γαρ ληρωδει και εμψυχους τους ασερας, και ετερα τουτοις παραπλησια. Εστι δε ο μεν πρωτος μυθολογουμενος λογος περι πατρος και, ως εκεινος φησι, περι χριστου, και περι αγιου*

πνευματος, ετι και περι λογικων φυσεων. Ο δε δευτερος περι κοσμου και των εν αυτῳ κτισματων· και ετι, οτι εις νομου και προφητων και οτι ο αυτος παλαιας και καινης διαθηκης θεος· και περι της του σωτηρος ενανθρωπησεως· και οτι το αυτο πνευμα εν Μωσει και τοις αλλοις προφηταις και αγιοις αποστολοις· ετι περι ψυχης, περι ανασασεως, περι κολασεως, περι επαγγελιων. Ο δε τριτος περι αυτεξουσιου, πως ο διαβολος και αι αντικειμεναι δυναμεις, κατα τας γραφας, κρατουσιον τῳ ανθρωπινῳ γενει· οτι γενητος ο κοσμος και φθαρτος, απο χρονου αρξαμενος· Ο δε τεταρτος περι τελους· οτι θειαι αι γραφαι· τελος, οπως δει αναγιγνωσκειν και νοειν τας γραφας.

Die Eintheilung nach den 4 Büchern stimmt bis auf das letzte mit der rufin. Ueberſetzung überein, welche den Abſchnitt vom Weltende (περι τελους) gewiß mit Recht noch zum dritten zählt. Einige Kapitel am Ende des erſten Buchs hat Photius unter φυσεις λογικαι zuſammengefaßt. Im Uebrigen iſt ſeine Kapitel-Eintheilung ſehr genau und ohne Zweifel die urſprüngliche.

Seit Photius († 891) findet ſich keine Spur mehr von dem Urtexte dieſes Werkes. Daß derſelbe in einigen Bibliotheken noch vorhanden ſey, behauptet zwar Andreas Rivetus (crit. sacra II, 12.) und Gale, welcher ſich (nach Cave hist. litt. I, pag. 120.) auf Nikl. Fuller (misc. sacr. 4, 13.) beruft; dieſer meint aber wahrſcheinlich nur die Fragmente, und Huet verſichert, daß er in Frankreich, Italien, Deutſchland und Spanien vergeblich nachgeforſcht habe.

Es ist die Frage, ob nach diesem an eine Widerherstellung des Werkes zu denken sey. Wir müssen, ehe wir bejahen, zwei Vorurtheile aus dem Wege räumen. Das eine ist: die Urschrift des Origenes sey schon frühe von Ketzern verfälscht worden. Man beruft sich dafür auf den Brief, den er nach Alexandria schrieb; allein dort spricht er ausdrücklich nur von Disputationen, die er mit Ketzern gehalten, und die entweder ganz falsch niedergeschrieben oder in Abschriften verfälscht worden seyen. Von seinen eigenen Werken ist dort überall gar nicht die Rede; und die Tradition von einer Verfälschung derselben durch Ketzer, beruht auf einem bloßen Mißverständniß jenes Briefes. Wo eine Verfälschung wirklich statt fand, geschah sie, wie aus unserer Erzählung erhellt, der Orthodoxie zu Lieb: und auch dieß läßt sich erst von der rufinischen Uebersetzung mit Gewißheit sagen. Denn Drehung und Ausdeutung der origenischen Sätze in Commentaren oder dem unsrigen ähnlichen Werken der sogenannten Origenisten hatte doch keine nachweisliche Folge für die Ueberlieferung des wesentlichen Inhaltes des Werkes π. Α.; was aber durch Rufin verfälscht wurde, das verräth uns theils die bekannte Richtung seines Zeitalters und seine eigene insbesondere, theils sein offenes Geständniß in den beiden Vorreden zum ersten und zum dritten Buch des Werkes, und endlich am sichersten die Opposition des Hieronymus. Außerdem ist das, was von Marcellus Ancyranus an bis auf Photius herab als anstößig und ketzerisch aus dem Urtexte ausgehoben wird, nach Inhalt und Ausdruck so übereinstimmend, daß wir mit Grund voraussetzen dürfen, überall, wo wir auf griechische Fragmente des Werkes stoßen, dem ursprünglichen Texte ganz nahe zu seyn.

Neben diesen Hülfsmitteln zur Wiederherstellung aber steht uns noch ein anderes zu Gebot: und hier haben wir ein zweites Vorurtheil gegen uns. Origenes soll in seinen späteren Schriften ganz anders sich ausgesprochen haben, als in diesem jugendlichen Werke. Diese Meinung hegen sehr

angesehene Dogmenhistoriker, und unterstützen sie durch Berufung auf asketische Schriften, wie die exhortatio ad martyrium und einige Homilien. Es ist klar, daß hier nur von Veränderung asketischer Ansichten die Rede seyn kann, und es mag Niemand wundern, wenn der erfahrne, vielgeplagte Mann den Jüngling tadelte, der die Gefahr und Verfolgung aufsuchen zu müssen geglaubt hatte. Im Gegentheil aber bleibt er seinen dogmatischen Ansichten auch in asketischen Schriften so sehr getreu, daß er in der περι ευχης, die er bald nach seiner Vertreibung aus Alexandria geschrieben haben muß, ganz dieselben Lehren wiederholt, in denen wir die ursprünglichen des Werkes π. αρχων erkennen (vgl. unten Seite 151.) Uebrigens vergleiche man einen seiner frühesten Commentare, den zum Johannes, mit seinem vielleicht letzten Werke, gegen den Celsus; man wird nicht Eine dogmatische Lehre finden, die nicht in beiden gleich vorgetragen würde. Demnach haben wir, wo sichere Fragmente uns nicht zu Gebot stehen, ein Mittel der Kritik in der Vergleichung mit den andern dogmatischen Schriften des Origenes. Und so wird es keine Frage mehr seyn, ob Wiederherstellung des wesentlichen Inhalts dieses Werkes möglich sey.

Zu Grunde liegen muß nun — die größeren Stücke III, 1. und IV, 1. 2. aus der Philokalie ausgenommen — die rufinische Uebersetzung, durch welche allein den Fragmenten ihr Ort angewiesen wird. Ist dieser ausgemittelt, so verräth oft ein kleiner Zug der Uebersetzung den Uebergang im Original. Bei sehr vielen Bruchstücken ist die Uebersetzung wörtlich getreu, was schon oben bemerkt wurde; für den größern Theil des Uebrigen bestätigt es H. in der Apol. advers. Ruf. 1. (ed. Erasmi Ep. tom. II, p. 200.) misistis exemplaria ejusdem translationis, cum praefatione, laudatrice mea. Quae cum legissem contulissemque cum Graeco, illico animadverti, quae Origenes de *patre* et *filio* et *sp. s.* impie dixerat, quae romanae aures ferre non poterant, in meliorem partem ab interprete commutata; *caetera* autem *dogmata*, de angelorum ruina, de animarum lapsu, de

resurrectionis praestigiis, de mundo vel mundis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora, quae longum est retexere, *ita vertisse, ut in graeco invenerat*, vel de commentariolis Didymi, qui Origenis apertissimus propugnator est, exaggerata et *firmiora posuisse*. Alius forsitan dicet: Si veritatis fidem in translatione conservas, cur alia mutas, alia *dimittis intacta*? Wo dieß nicht der Fall iſt, gilt Hier. wenigſtens als erſte Inſtanz; die letzte muß der Zuſammenhang und Origenes ſelbſt ſeyn. Auf Vergleichung mit andern orig. Schriften wird in den Noten hie und da durch Citation der entſprechenden Stelle hingewieſen. Wo endlich der Inhalt origeniſch, gilt für die Aechtheit der Faſſung vorzüglich die Regel, die mehreren Handſchriften im Collegium S. Petri zu Cambridge beigeſchrieben iſt „Cognoscitur Origenis sermo per auctoritatum abundantiam"; und dieſe um ſo mehr da, wo die Schriftſtellen auch bei Rufin nach abweichenden Lesarten des N. Teſtaments oder getreu nach den LXX. gegeben ſind: was nicht ſelten vorkommt.

Ich habe mich beſtrebt, der ganzen Ueberſetzung das Gepräge einer Ueberſetzung aus dem Original zu verleihen, und dazu manche Stellen vorher in's Griechiſche zurücküberſetzt. Es werden in den Anmerkungen ſolche namhaft gemacht, welche ohne Rücküberſetzung gar nicht verſtändlich ſind. Zu dieſem Zwecke hat der Ueberſetzer einen Maasſtab an den Ueberſetzungen Rufins von andern Werken des Origenes, welche zugleich griechiſch vorhanden ſind.

Weniges iſt noch über die Ausgaben zu bemerken: denn von Codicibus zu urtheilen, ohne auch nur einen davon geſehen zu haben (vid. Lommatzsch. proleg. zu Orig. Commentar. in Johannem), dieß halte ich für ein müſſiges Ding. Rufins Ueberſetzung erſchien nie anders als in den Ausgaben der ſämmtlichen Werke. Die erſte lateiniſche Folioausgabe iſt die von Merlin, ſie führt auf dem Titel die Verlagsfirma „in aedibus Joannis Parvi (Jean — petit) et Jo-

doct Badii Ascensii“ und unter der Vorrede von Merlin die Jahrszahl: 1512. Von ihm sagt de la Rue: „parum curasse videtur Rufini adprecationem in fine prologi“, daß nehmlich Keiner, dem sein ewiges Heil lieb sey, etwas von oder zu seiner Uebersetzung thun solle. Merlin's Verbesserungen sind abgeschmackt, lächerlich, und ganz kritiklos. Vor dem zweiten Bande (III. und IV. tom.) steht eine Apologie, worin Merlin beweist: Origenem bonum virum fuisse neque asseruisse errores cum proposito fallendi ecclesiam. Schön gedruckt und auf schönem Papier, aber sehr nachläßig ist die Ausgabe von Erasmus, 2 Voll. fol. Basil. Froben. 1545. Diese ist seltener; in vielen Bibliotheken hab' ich einen spätern Abdruck aus der gleichen Officin, jedoch ohne Namen eines Herausgebers und ohne die nette Abhandlung „de vita, doctrina, libris, ratione docendi et phrasi Origenis“ von Erasmus, gefunden. Etwas besser als diese drei ist die lateinische Folioausgabe von Genebrard, Paris 1574. Er hat wenigstens in dem Werke π. *Α.* die in der Philokalie vorhandenen Stücke neu übersetzt. Die Philokalie wurde zuerst herausgegeben von Tarin, Paris 1624. (diese Jahrszahl führt mein Exemplar; man findet sonst 1619. angeführt, allein ich sehe nichts von einer altera editio) mit einer, wie meine Anmerkungen beweisen, öfters fehlerhaften latein. Uebersetzung; jedoch enthalten die „notae“ gute kritische Winke.

Die beste Ausgabe ist die von dem gelehrten Benediktiner Charles De la Rue (Kürze halber oft bloß *Rue* citirt) in der Ausgabe sämmtlicher Werke, griechisch und lateinisch, nebst der Philokalie, der Apologia Pamphili, dem Panegyricus von Gregor, und des Bischofs Huetius Origeniana: IV. voll. Fol. Paris 1656—59. Der vierte Band wurde nach dem Tode des Herausgebers von seinem Bruder Vincenz vollendet. Hier sind der rufinischen Uebersetzung im I. Vol. beinahe alle griechischen Fragmente des Werkes π. *Αρχων*, einige Parallelstellen,

ſo wie eine reiche varietas lectionum beigegeben; und dieſer Ausgabe verdanke ich ſehr viel.

Die Würzburger Octavausgabe des Origenes iſt ein Nachdruck der Pariſer ohne die Noten; die Ausgabe von Lommatzſch (Berlin 1831. kl. 8.), wovon jetzt 3 Theile erſchienen ſind (zunächſt nur die exegetiſchen Schriften), ein ſolcher mit den Noten, und correcter. Andere Bearbeitungen des Werkes π. Α. gibt es nur in größeren Sammlungen, und hievon verdient eine beſondere Erwähnung: Röſlers Bibliothek der Kirchenväter, 2. Band (Leipz. 1776.), in welchem ein deutſcher Auszug der rufiniſchen Ueberſetzung mit dogmatiſchen, und nach dem Geſchmack ſeiner Zeit theilweiſe gegen Origenes polemiſchen Bemerkungen enthalten iſt. Die übrigen patriſtiſchen Sammlungen, wie Schramm's Analysis patrum, Weiſſenbach's medulla theol. patrist., und Lümper's hist. theol. crit. sanct. patrum, enthalten bloß kurze ſogenannte Analyſen (vielmehr Auszüge), durchgängig nach der rufiniſchen Ueberſetzung, ohne allen Werth.

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft.

Vorrede.

Wer glaubt und überzeugt iſt, daß Gnade und Wahrheit durch Jeſum Chriſtum geworden, und daß Chriſtus nach ſeinem eigenen Ausſpruch (Joh. 14, 6.) die Wahrheit iſt *), der ſucht die Anweiſung zu einem ſeligen Leben gewiß nirgend anders als in den Worten und in der Lehre Chriſti. Unter Chriſti Worten verſtehen wir aber nicht bloß die, welche er in ſeiner menſchlichen Erſcheinung geſprochen: denn auch vorher war Chriſtus als göttliches Wort in Moſes und den Propheten. Ohne dieß göttliche Wort, wie konnten ſie weiſſagen von Chriſto? Zum Beweis dafür wäre leicht aus den heiligen Schriften zu zeigen, daß Moſes und die Propheten von Chriſti Geiſt erfüllt ſprachen und thaten, wie ſie gethan; allein wir bemühen uns, das vorliegende Werk in möglichſter Kürze abzufaſſen. Daher mag es an dem einzigen Zeugniß von Paulus im Brief an

*) So weit findet ſich der Anfang griechiſch bei *Euseb.* c. Marc. Ancyr. 1, 4. wo er die Worte »οι πεπιστευκοτες και πεπιστευμενοι« gegen den Vorwurf des Marcellus, ſie ſeyen ein Plagiat aus Platons Gorgias, in Schutz nimmt.

die Hebräer (11, 24—26.) genügen: „durch den Glauben wollte Moses, da er groß ward, nicht mehr ein Sohn der Tochter Pharao's heißen, und erwählte lieber, mit dem Volk Gottes Ungemach zu leiden, als die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, weil er die Schmach Christi für größeren Reichthum hielt als die Schätze Aegyptens.“ Daß er aber auch nach seiner Erhöhung in seinen Aposteln geredet hat, davon zeugt ebenfalls Paulus (2 Kor. 13, 3.): „oder *) verlanget ihr Zeugniß von dem, der in mir redet, von Christus“?

2. Weil jedoch viele Christusbekenner nicht bloß in unwichtigen Dingen, sondern in sehr wesentlichen Punkten nicht übereinstimmen, über Gott, über den Herrn Jesum Christum, oder über den heiligen Geist, jedoch nicht über diese allein, sondern auch über gewisse erschaffene Geister **), theils Himmels-Fürsten, theils heilige Mächte, wie über Gewalten und göttliche Kräfte, so schien es mir nothwendig, vorerst für diese im Einzelnen sichere Grenzen und Grundsätze zu bestimmen; sodann auch über Anderes Untersuchungen anzustellen.

Ich bin bei den mancherlei Vorspiegelungen von Wahrheit unter Griechen und Ausländern ganz davon abgestanden, sie bei Solchen zu suchen, die sie durch falsche Voraussetzungen begründen wollen: weil ich erkannt habe, daß Christus der Sohn Gottes und von ihm allein die Wahrheit zu erlernen

---

*) *Aut numquid* — nach Génebrard: *An* = Ruf. wie Joh. Tom. VI, 4. (ed. Lommatsch 1. p. 186.) X, 8. *ει* = und ib. XXVIII, 6. so wie Cyrill. Catech. (ed. Touttée) X, 7. *ἢ* = da die Handschr. des N. T. »επει« haben.

**) Wir haben hier getreue Uebersetzung von Rufin: et de aliis creaturis. Er hat übersehen, daß dieses aliis wenigstens den heiligen Geist auch zu einer Creatur macht, was Origenes hier nicht will. Im Griech. war dafür αλλος, in der Zusammenfügung αλλα και περι αλλων κτισεων ein nicht seltener Pleonasmus.

ist: und so ist auch da, wo so Viele meinen, das Aechtchristliche zu haben, und doch großentheils von den Früheren gänzlich abweichen, daneben auch die ursprüngliche Lehre, wie sie von den Aposteln überliefert wurde und noch in den Kirchen gilt, bewahrt worden ist, nur das als Wahrheit anzuerkennen, was in keinem Punkte dieser Urlehre widerspricht *).

3. Nur ist dabei zu bemerken, daß die Apostel, wenn sie den Glauben an Christus predigten, über manche Lehrgegenstände auch denen, die an Erforschung göttlicher Wissenschaft weniger Antheil zu nehmen schienen, alle nöthigen Aufschlüsse ertheilten, wobei sie jedoch die Untersuchung der Gründe ihrer Behauptungen denen überließen, die mit besondern Geistesgaben, namentlich der Unterredung, der Weisheit und der Wis-

*) Man glaubt einen Canon des tridentinischen Concils zu lesen in dem, was Rufin gibt: cum multi —, servetur vero ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione. Die Mss. haben nach de la Rue: ab ecclesiastica et apostolica traditione; es kommt übrigens hier auf einen orthodoxen Ausdruck mehr oder weniger nicht an; wie der Satz oben gegeben ist, genügt er dem Zusammenhang und in Jerem. hom. I, 7. Μαρτυρας δει λαβειν τας γραφας und π. A. IV, 1, 1. Man sieht aus dem Wechsel von κηρυγμα und παραδοσις in dieser Stelle (praedicatio — traditio, Ruf.), daß beides „Lehre" bedeutet, wie es auch bei Clemens vorkommt (Strom. 1, 11. wo er die παραδοσις των ανθρωπων Col. 2, 8. als λογικη τερθρια (subtile Vernunftlehre) erklärt und weiter unten ihr eine φιλοσοφια κατα θειαν παραδοσιν entgegensetzt; auch Str. VII, 16. wo er die Kirchenlehre so sehr vertheidigt, kennt er eine παραδοσις εκκλησιαστικη nur im Gegensatz zu δοξαις (Lehrmeinungen) αιρεσεων ανθρωπινων; noch ganz im N. T. Sinne von παραδιδωμι. Auch verräth Rufin den eigentlichen Sinn des „ecclesiastica", indem ihm ein seiner Absicht nicht günstiger Plural „in ecclesiis" entschlüpft.

senschaft ausgerüstet wären; von Andern dagegen nur sagten, daß sie seyen, nicht aber, wie und aus welchen Gründen? offenbar, um den Nachdenkendern unter ihren Schülern, die zugleich Liebhaber der Weisheit wären, Stoff zur Uebung zu geben, woran sie ihre Geisteskräfte zeigen könnten, sofern sie sich für die Mittheilung der Weisheit fähig und tüchtig machten.

4. Beispiele der erstern Gattung, die nach der apostolischen Lehre als entschieden vorgetragen werden, sind folgende:

„Daß Ein Gott sey, der Alles erschaffen und geordnet, und aus dem Nichtseyn *) Alles in das Daseyn gerufen hat: Gott, der von der ersten Erschaffung und Ordnung der Welt der Gott aller Gerechten war, Adams, Abels, Seths, Enos, Enochs, Noah's, Sem's, Abrahams, Isaaks, Jakobs, der zwölf Erzväter, des Moses und der Propheten; und daß dieser Gott in den letzten Tagen, wie er durch seine Propheten vorher verheißen hatte, unsern Herrn, Jesum Christum gesandt habe, zunächst um Israel, dann aber nach der Untreue des israelitischen Volkes auch die Heiden zu berufen. Dieser gerechte Gott und gute Vater unsers Herrn Jesu Christi hat selbst das Gesetz, die Propheten und die Evangelien gegeben, insofern er Gott der Apostel, und des Alten und Neuen Bundes Gott ist."

„Daß eben dieser Jesus Christus, der gekommen ist, vor aller Erschaffung aus dem Vater geboren sey. Nachdem er dem Vater bei der Weltschöpfung gedient (denn durch ihn ist Alles geschaffen, Joh. 1, 3. **), hat er in den letzten Tagen

*) »εξ ουκ οντων« cum nihil esset, Mss. bei Del. und ex nullis, Merlin. Gen. Eras.

**) υπηρετειν und υπουργειν sind die stehenden Ausdrücke für diesen Begriff von Vermittlung der Schöpfung durch den λογος, der schon dem Philo angehört, vgl. Euseb. Parask. Ev. VII, 13. τω υπερ τον λογον — καθεστωτι ουδεν θεμις ην γεννητον

ſich ſelbſt erniedrigt und iſt Menſch geworden im Fleiſche, obgleich er Gott war, und auch der Menſchgewordene blieb, was er als Gott war [a]). Er nahm einen Leib an, dem unſern ähnlich, bloß darin verſchieden, daß er von einer Jungfrau und aus dem heiligen Geiſte geboren war."

„Daß dieſer Jeſus in Wahrheit geboren worden und gelitten habe, und nicht bloß zum Scheine, ſondern in der That eines wirklichen Todes geſtorben ſey. Denn er iſt wahrhaftig von den Todten auferſtanden und nach der Auferſtehung mit ſeinen Jüngern umgegangen, und dann erſt erhöhet worden."

Zudem hat man dem Vater und Sohn auch noch den heiligen Geiſt an Ehre und Würde gleichgeſtellt. Nur iſt dar-

---

εξομοιουσθαι. Daß er aber wirklich zur kirchlichen Rechtgläubigkeit gehörte, beweiſen folgende Stellen: Theoph. Ant. ad Autol. II. τουτον τον λογον εσχεν (ο Θεος) υπουργον των υπ' αυτου γεγενημενων. Justin. dial. c. Tr. — ινα και εκ τουτων (weil er bald Gott, bald Engel, bald Herr heißt) επιγνωτε αυτον υπηρετουντα τω των ολων Πατρι, cfr. Iren. 4, 17. Epist. Synodi Antioch. ad Paul. Sam. τουτον τον υιον πιστευομεν — εκπεπληρωκεναι το πατρικον βουλημα προς την κτισιν των ολων. Athanas. de decr. Syn. Nic. θεος ως χειρι χρωμενος τω ιδιω λογω. Um ſo unbegreiflicher, wenn Huet (Origen. II, 2, 13.) dem Origenes obige Stelle (des Symbols) als eigenen Irrthum anrechnet. Allerdings hat dieſer den Begriff näher beſtimmt, Joh. Tom. 2, 6. wo er beſonders auf den Unterſchied des δια, als Bezeichnung des Werkzeugs, und υπο, des letzten Grundes, dringt; ib. 20, 7. ως δια μεσιτου και υπηρετου· und c. Cels. V, 60. nennt er den Sohn προεχως δημιουργον — αυτουργον; den Vater πρωτως δημιουργον. Immer noch ſehr verſchieden von der platoniſch-gnoſtiſchen Idee eines beſondern Weltbaumeiſters.

[a]) Die ältere Ausg. homo mansit, quod Deus erat; wo Rößler (Bibl. IV. p. 87.) leſen will: Deus mansit, quod Deus erat. Allein ſämmtliche Mss. haben homo factus (ανθρωπηθεις) mansit etc.

senschaft ausgerüstet wären; von Andern dagegen nur sagten, daß sie seyen, nicht aber, wie und aus welchen Gründen? offenbar, um den Nachdenkendern unter ihren Schülern, die zugleich Liebhaber der Weisheit wären, Stoff zur Uebung zu geben, woran sie ihre Geisteskräfte zeigen könnten, sofern sie sich für die Mittheilung der Weisheit fähig und tüchtig machten.

4. Beispiele der erstern Gattung, die nach der apostolischen Lehre als entschieden vorgetragen werden, sind folgende:

„Daß Ein Gott sey, der Alles erschaffen und geordnet, und aus dem Nichtseyn *) Alles in das Daseyn gerufen hat: Gott, der von der ersten Erschaffung und Ordnung der Welt der Gott aller Gerechten war, Adams, Abels, Seths, Enos, Enochs, Noah's, Sem's, Abrahams, Isaaks, Jakobs, der zwölf Erzväter, des Moses und der Propheten; und daß dieser Gott in den letzten Tagen, wie er durch seine Propheten vorher verheißen hatte, unsern Herrn, Jesum Christum gesandt habe, zunächst um Israel, dann aber nach der Untreue des israelitischen Volkes auch die Heiden zu berufen. Dieser gerechte Gott und gute Vater unsers Herrn Jesu Christi hat selbst das Gesetz, die Propheten und die Evangelien gegeben, insofern er Gott der Apostel, und des Alten und Neuen Bundes Gott ist."

„Daß eben dieser Jesus Christus, der gekommen ist, vor aller Erschaffung aus dem Vater geboren sey. Nachdem er dem Vater bei der Weltschöpfung gedient (denn durch ihn ist Alles geschaffen, Joh. 1, 3. **), hat er in den letzten Tagen

*) »εξ ουκ οντων« cum nihil esset, Mss. bei Del. und ex nullis, Merlin. Gen. Erus.

**) υπηρετειν und υπουργειν sind die stehenden Ausdrücke für diesen Begriff von Vermittlung der Schöpfung durch den λογος, der schon dem Philo angehört, vgl. Euseb. Parask. Ev. VII, 13. τω υπερ τον λογον — καθεστωτι ουδεν θεμις ην γεννητον

ſich ſelbſt erniedrigt und iſt Menſch geworden im Fleiſche, obgleich er Gott war, und auch der Menſchgewordene blieb, was er als Gott war *). Er nahm einen Leib an, dem unſern ähnlich, bloß darin verſchieden, daß er von einer Jungfrau und aus dem heiligen Geiſte geboren war."

„Daß dieſer Jeſus in Wahrheit geboren worden und gelitten habe, und nicht bloß zum Scheine, ſondern in der That eines wirklichen Todes geſtorben ſey. Denn er iſt wahrhaftig von den Todten auferſtanden und nach der Auferſtehung mit ſeinen Jüngern umgegangen, und dann erſt erhöhet worden."

Zudem hat man dem Vater und Sohn auch noch den heiligen Geiſt an Ehre und Würde gleichgeſtellt. Nur iſt dar-

---

εξομοιουσθαι. Daß er aber wirklich zur kirchlichen Rechtgläubigkeit gehörte, beweiſen folgende Stellen: Theoph. Ant. ad Autol. II. τουτον τον λογον εσχεν (ο Θεος) υπουργον των υπ' αυτου γεγενημενων. Justin. dial. c. Tr. — ινα και εκ τουτων (weil er bald Gott, bald Engel, bald Herr heißt) επιγνωτε αυτον υπηρετουντα τω των ολων Πατρι, cfr. Iren. 4, 17. Epist. Synodi Antioch. ad Paul. Sam. τουτον τον υιον πιστευομεν — εκπεπληρωκεναι το πατρικον βουλημα προς την κτισιν των ολων. Athanas. de decr. Syn. Nic. Θεος ως χειρι χρωμενος τω ιδιω λογω. Um ſo unbegreiflicher, wenn Huet (Origen. II, 2, 13.) dem Origenes obige Stelle (des Symbols) als eigenen Irrthum anrechnet. Allerdings hat dieſer den Begriff näher beſtimmt, Joh. Tom. 2, 6. wo er beſonders auf den Unterſchied des δια, als Bezeichnung des Werkzeugs, und υπο, des letzten Grundes, dringt; Ib. 20, 7. ως δια μεσιτου και υπηρετου· und c. Cels. V, 60. nennt er den Sohn προσεχως δημιουργον — αυτουργον; den Vater πρωτως δημιουργον. Immer noch ſehr verſchieden von der platoniſch-gnoſtiſchen Idee eines beſondern Weltbaumeiſters.

*) Die ältere Ausg. homo mansit, quod Deus erat; wo Rößler (Bibl. IV. p. 87.) leſen will: Deus mansit, quod Deus erat. Allein ſämmtliche Mss. haben homo factus (ενανθρωπηθεις) mansit etc.

über nicht ganz entschieden, ob er geschaffen oder unerschaffen*), oder ob er gleichfalls für Gottes Sohn zu halten sey oder

*) Rufin: natus an innatus. Hieron. ad Av. utrum factus sit an infectus. Man legt hier die Verschiedenheit der Lesarten γενητος η αγενητος und γεννητος η αγεννητος zu Grunde, und fragt, ob Origenes wirklich einen Unterschied zwischen γενητος und γεννητος angenommen. Rößler bestreitet dieß, jedoch nur mit dem Grunde, daß natus oft so viel sey als factus, conditus, creatus. Dieß beweist aber nur, daß Rufin zweideutig übersetzt; sehen wir auf den Beisatz: „vel filius etiam Dei ipse habendus sit, necne", der zwar in den Ausgaben vor de la Rue fehlt, aber in allen Mse. steht, so käme ja bei Rufin's Uebersetzung eine offenbare Tautologie heraus, natus — vel filius. Wir müssen also schon wegen des Beisatzes mit η, der doch etwas Anderes sagen soll als das Vorangegangene, der Uebers. des Hieron. geneigter seyn (welcher offenbar γενητος liest; factus von fieri, geworden). Origenes kennt einen bestimmten Unterschied. Sofern nehmlich γενητος von γινομαι herkommt, heißt es: „der von einem Andern sein Daseyn hat", Geschöpf im allgemeinsten Sinn. Γεννητος von γενναω, „der sein Daseyn aus dem Wesen eines Andern hat", gezeugt. Jenes wäre demnach der allgemeine Begriff, unter welchen das Letztere subsumirt werden kann. So gebraucht Origenes beides vom Sohne: er ist γενητος (in Joh. Tom. II, 6. p. 60. sqq.) weil durchaus nichts, außer dem Πατηρ, αγενητος ist, d. h. den Grund seines Daseyns in sich selbst hat. Er ist aber auch γεννητος θεος, weil er nicht εξ ουκ οντων entstanden, ουχ ολως δια τινος, αλλ' υπο θεου εγενετο (l. c.), εκ θεληματος του Πατρος γεννηθεις (Just. ad Menam e libro IV. π. Αρχ.). Nur insofern γενητος manchmal den Nebenbegriff εξ ουκ οντων hat und also die gemeine κτισις im Gegensatz zum πρωτοτοκος της κτισεως (Υιος) bezeichnet, heißt er auch αγενητος, non creatus, wie c. Cels. VI, 17. αγενητον και πασης γενητης φυσεως πρωτοτοκον. Auf dem Mangel an dieser Unterscheidung beruht das Mißverständniß des Rufin, und der Streit zwischen ihm und Hieronymus. In obiger Stelle wäre also die Frage, ob der Geist

nicht. Dieß muß erſt, ſo viel möglich, nach der Schrift unterſucht und gründlich erforſcht werden. So viel jedoch wird in den Kirchen beſtimmt gelehrt, daß derſelbe Geiſt jeden der heiligen Männer, Propheten und Apoſtel, erleuchtet habe, und daß nicht ein anderer Geiſt in den Alten, ein anderer in denen geweſen, die während der Erſcheinung Chriſti erleuchtet wurden.

5. Ferner wird gelehrt: „daß die Seele, nachdem ſie aus der Welt geſchieden, ihr eigenthümliches Weſen und Leben beibehalten und ihrem Verdienſte gemäß werde belohnt werden; und zwar ſoll ſie ewiges Leben und Seligkeit erlangen, wenn ihre Handlungen dieſes geſtatten: oder dem ewigen Feuer und den Strafen anheimfallen, wenn ihrer Sünden Schuld ſie dazu verdammt. Daß aber auch eine Zeit der Todtenerweckung erſcheinen werde, da eben dieſer Körper, der in Verweſung geſäet, unverweslich auferſtehen wird" (1 Kor. 15, 42.).

Auch das iſt nach der Kirchenlehre gewiß, „daß jede vernünftige Seele freie Willensbeſtimmung habe, und in einem Kampfe mit dem Teufel und ſeinen Dienern und andern feindlichen Mächten begriffen ſey, weil dieſe ſie in Sünden verwickeln wollen, wir dagegen uns von dieſer Laſt zu befreien ſtreben." Eine deutliche Folge hievon iſt, daß wir nicht einer Nothwendigkeit unterworfen ſind, die uns immerhin wider unſern Willen zwänge, Gutes oder Böſes zu thun. Denn wenn wir im Beſitze eines freien Willens ſind, ſo können zwar einzelne Mächte uns zur Sünde reizen, andere dagegen zu unſerem Heile unterſtützen; keineswegs aber ſind wir durch ein Verhängniß gezwungen, recht oder unrecht zu handeln, wie diejenigen meinen, die dem Lauf der Geſtirne entſcheidenden

---

unter das Gewordene (γενητος) im Allgemeinen zu zählen ſey, oder ob er αγενητος, den Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt habe (ein Abſolutes ſey)? Dazu kommt die Dritte, ob er nicht auch υιος i. e. γεννητος ſeyn könne?

sprechen. Denn hier heißt es „körperloses Gespenst" in dem Sinn, daß die Gestalt oder der Umriß eines gespenstischen Wesens nicht unserm festern und sichtbaren Körper ähnlich ist; und nach dem Sinne des Verfassers würde die Stelle so viel sagen: er habe nicht einen Körper, wie die Gespenster, von Natur fein und dünn wie die Luft, der deswegen von dem Volke für unkörperlich gehalten und so genannt werde, sondern er habe einen festen und handgreiflichen Leib. Im gemeinen Leben nennt der Unerfahrene freilich Alles, was nicht von der Art ist, körperlos; wie man die uns umgebende Luft unkörperlich nennen will, weil sie kein solcher Körper ist, der angetastet und festgehalten werden kann und dem Drucke widersteht. Untersuchen wir nun, ob vielleicht unter einem andern Namen dasselbe, was die griechischen Philosophen unkörperlich nennen, in der Schrift vorkommt. Selbst von Gott fragt sich, ob er körperlich*) und auf gewisse Art gestaltet zu denken sey:

*) Ob Origenes hiemit nur auf die stoische Lehre von einer Körperlichkeit Gottes anspielt, wie c. Cels. VIII, 49. ωδε γαρ καθ' ημας σωμα ο θεος· ινα μη περιπεσωμεν οις περιπιπτουσιν αταποις οι τα Ζηνωνος και Χρυσιππου φιλοσοφουντες; oder ob er eine bestimmte christliche Secte im Auge hat, ist schwer zu entscheiden. Das Letztere erhält einige Wahrscheinlichkeit durch den Anfang B. I, c. 1. und kann durch and. St. unterstützt werden, z. B. Sel. in Gen. ed. Rue, Tom. II. p. 25. ο Μελιτων συγγραμματα καταλελοιπως „περι του ενσωματον ειναι τον θεον." Valesius übersetzt hier, nach unserer Stelle offenbar unrichtig, mit de Incarnatione Dei. Dieser Melito war übrigens nach Euseb. IV, 26. Bischof in Sardes, und es ist nicht bekannt, daß er eine von der Kirche abweichende Secte gestiftet habe.

Zwar spricht Marcion von einem leibhaften Gott, aber unter diesem versteht er nur den dem höchsten Gott untergeordneten, alttestamentlichen Gott; und gegen ihn mögen vorzüglich die Erklärungen gerichtet seyn, die Origenes von altt. Stellen, die einen Anthropomorphismus enthalten, gibt. Es ist übrigens bekannt,

Augen fallenden Sinn noch einen tiefern, der Menge verborgenen Sinn habe. Denn das Geschriebene sind Zeichen gewisser Geheimnisse und Bilder göttlicher Dinge. Darin ist die ganze Kirche einverstanden, daß das ganze Gesetz geistig zu verstehen sey; allein, auf was das Gesetz hinweise, sey nicht Allen bekannt, sondern nur solchen, denen in Bezug auf Weisheit und Erkenntniß eine besondere Gnade des Geistes zu Theil würde.

9. Die Benennung ασωματος (unkörperlich) ist nicht allein im gemeinen Sprachgebrauch *), sondern auch in der heiligen Schrift unbekannt. Wollte man uns aus dem Buche „die Lehre Petri" die Stelle anführen, wo der Herr sagt: ich bin nicht ein körperloses Gespenst **); so würde ich antworten, daß jenes Buch nicht unter die kirchlichgeltenden Schriften ***) gehört; und es wäre zu zeigen, daß es weder von Petrus, noch von einem andern göttlich erleuchteten Manne herrührt. Dieß auch zugegeben, so ist der Sinn von ασωματος in jener Stelle nicht derselbe, wie bei griechischen und ausländischen Schriftstellern, wenn die Weltweisen von unkörperlicher Natur

*) apud multos alios, *Rufin.* Joh. v. Damasc. gibt dafür οι πολλοι, s. die Einl.

**) ασωματον δαιμονιον. Die Worte führt auch Ignat. der Märtyrer im Briefe an die Smyrnäer c. 3. an und bemerkt, der Herr habe sie nach der Auferstehung zu Petrus gesprochen. Hieronym. meint, dieser habe sie aus dem Evangelium der Nazoräer: Comm. in Jes. XVIII, proœm. Die ganze Erörterung des Or. über das ασωματον bezieht sich auf das erste Kap. des 1. B., wo er die Geistigkeit Gottes beweist, und gerade so mit den Mißdeutungen von πνευμα, wie hier von ασωματος zu kämpfen hat. Vergl. IV, 2, 21.

***) βιβλοι εκκλησιαστικοι, offenbar kanonische Schriften, deren Merkmal er im Folgenden darin findet, daß sie einen ανηρ θεοπνευστος zum Verfasser haben.

sprechen. Denn hier heißt es „körperloses Gespenst" in dem Sinn, daß die Gestalt oder der Umriß eines gespenstischen Wesens nicht unserm festern und sichtbaren Körper ähnlich ist; und nach dem Sinne des Verfassers würde die Stelle so viel sagen: er habe nicht einen Körper, wie die Gespenster, von Natur fein und dünn wie die Luft, der deswegen von dem Volke für unkörperlich gehalten und so genannt werde, sondern er habe einen festen und handgreiflichen Leib. Im gemeinen Leben nennt der Unerfahrene freilich Alles, was nicht von der Art ist, körperlos; wie man die uns umgebende Luft unkörperlich nennen will, weil sie kein solcher Körper ist, der angetastet und festgehalten werden kann und dem Drucke widersteht. Untersuchen wir nun, ob vielleicht unter einem andern Namen dasselbe, was die griechischen Philosophen unkörperlich nennen, in der Schrift vorkommt. Selbst von Gott fragt sich, ob er körperlich*) und auf gewisse Art gestaltet zu denken sey:

---

*) Ob Origenes hiemit nur auf die stoische Lehre von einer Körperlichkeit Gottes anspielt, wie c. Cels. VIII, 49. ουδε γαρ καθ' ημας σωμα ο θεος· ινα μη περιπεσωμεν οις περιπιπτουσιν ατοποις οι τα Ζηνωνος και Χρυσιππου φιλοσοφουντες; oder ob er eine bestimmte christliche Secte im Auge hat, ist schwer zu entscheiden. Das Letztere erhält einige Wahrscheinlichkeit durch den Anfang B. I, c. 1. und kann durch and. St. unterstützt werden, z. B. Sel. in Gen. ed. Rue, Tom. II. p. 25. ο Μελιτων συγγραμματα καταλελοιπως „περι του ενσωματον ειναι τον θεον." Valesius übersetzt hier, nach unserer Stelle offenbar unrichtig, mit de Incarnatione Dei. Dieser Melito war übrigens nach Euseb. IV, 26. Bischof in Sardes, und es ist nicht bekannt, daß er eine von der Kirche abweichende Secte gestiftet habe.

Zwar spricht Marcion von einem leibhaften Gott, aber unter diesem versteht er nur den dem höchsten Gott untergeordneten, alttestamentlichen Gott; und gegen ihn mögen vorzüglich die Erklärungen gerichtet seyn, die Origenes von altteſt. Stellen, die einen Anthropomorphismus enthalten, gibt. Es ist übrigens bekannt,

oder ob sie ganz anderer Natur als die Körper sey; was in der öffentlichen Lehrform nicht bestimmt bezeichnet wird. Das Nehmliche ist auch in Absicht auf Christus und den heiligen Geist, wie überhaupt von jedem vernunftbegabten Wesen zu untersuchen.

10. Auch das enthält die kirchliche Lehre, daß es gewisse Engel Gottes und gute Mächte gebe, die ihm zu Vollbringung der Erlösung der Menschen dienen. Wann sie jedoch geschaffen, welcher Art und welchen Ortes sie seyen *), wird nirgends bestimmt gesagt. Ebenso wird über das Belebtseyn oder die Lebloſigkeit der Gestirne **) öffentlich nichts gelehrt.

---

wie schwer es auch den rechtgläubigen Lehrern der ersten Kirche wurde, sich von den anthropomorphischen Vorstellungen von Gott zu befreien und zur Idee reiner Geistigkeit zu erheben, wie sie Origenes im Folg. darstellt. Vgl. hiezu Neand. KG. I, 3. (p. 642. der ger. Ausg.) Ein merkwürdiges Beispiel ist noch Tertullian, der die Begriffe Wesen (Substanz) und Körperlichkeit verwechselnd, sich so ausdrückt (adv. Prax. 7.): quis negabit Deum corpus esse, etsi spiritus est? Spiritus enim *corpus sui generis* in sua effigie. Sed et invisibilia — habent apud Deum suum corpus et suam formam — quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, *sine substantia non* erit. Auch Cyrill von Jeruſ. kämpft noch gegen die Vorstellungen von der Körperlichkeit Gottes, Catech. VI, 8. — Auf die Secte der Audäer, der syrischen Anthropomorphiten, von denen erst Lactantius (inst. IV, 30.) und Theodoret (Fab. haer. IV.) sprechen, kann Orig. nicht Rücksicht genommen haben, eben so wenig auf die ägyptischen Anthropomorphiten, da beide Secten später sind, und die letztere verkehrter Weise sogar aus dem Origenismus abgeleitet wird; s. Huets Origen. l. II. c. 4, 1, 7.

*) Bei Joh. damasc. bloß: και τινα τα περι αυτους. S. Einleit., über ein hieher gehöriges Bruchstück.

**) Daß Origenes die platonische Idee von dem Belebtseyn der Gestirne (Tim. p. 36. de Legg. X.), die auch Philo nicht fremd ist, wirklich aufgenommen, zeigt er c. Cels. V, c. 10. sqq. wo er ihnen ebenfalls freien Willen und Erlösungsfähigkeit zuschreibt, wie hier l. I, c. 7.

Dergleichen Hauptſätze (στοιχεια) nun müſſen zu Grunde gelegt werden, nach der Anweiſung: „zündet euch das Licht der Erkenntniß an" (Hoſea 10, 12.), wenn man nach Anlage derſelben ein zuſammenhängendes Ganzes (εν σωμα) conſtruiren will: in dem Maße, daß das Wahre in jedem Einzelnen durch klare und bündige Schlüſſe geſucht, und theils mit Belegen aus der Schrift, theils durch ſtrenge Folgerungen, wie geſagt, als Ein Ganzes dargeſtellt wird.

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft.

Erſtes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Von Gott.

1. Ich weiß, daß Manche ſelbſt mit Berufung auf die heilige Schrift behaupten wollen, Gott ſey ein körperliches Weſen, weil ſie bei Moſ. (4, 24.) leſen, er ſey ein verzehrend Feuer, und bei Johannes „Gott iſt ein Geiſt“*). Feuer und Geiſt können ſie nur für etwas Körperliches halten. Ich möchte ſie fragen, was ſie von der Stelle (1 Joh. 1, 5.) ſagen: „Gott iſt ein Licht“? Er iſt ein Licht, das die Erkenntnißkraft derer erleuchtet, die die Wahrheit faſſen (Pſ. 35, 10.); denn „die Leuchte Gottes“ iſt nichts anders als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete in Allem die Wahrheit erſchaut, und Gott ſelbſt als Wahrheit erkennt. In eben dieſem Sinne heißt es auch: in Deinem Lichte ſehen wir das Licht: d. h. in dem Worte, der Weisheit, die Dein Sohn iſt, in dieſem ſehen

*) *Πνευμα*, Wehen; es ſind wohl noch Anklänge jüdiſcher Vorſtellungen vom רוח, die Origenes hier meint. Beinahe mit denſelben Worten, wie hier c. 1. u. 2., widerlegt er den Celſus (VI, 71.), welcher den Chriſten Schuld zu geben ſcheint, ſie verſtehen unter πνευμα den durch die ganze Materie verbreiteten Weltgeiſt, was aber hieher keinen Bezug hat. Die obige Erklärung von πνευμα muß noch zu Cyrills Zeiten (350) in Umlauf geweſen ſeyn (Catech. VI, 8.).

wir Dich, den Vater. Muß er nun wohl, weil er das Licht heißt, dem Sonnenlicht ähnlich gedacht werden? Wie soll das auch nur einigermaßen einen erträglichen Sinn geben, daß man aus dem körperlichen Lichte die Gründe des Wissens und der Wahrheit schöpfe?

2. Stimmen sie aber hierin unserer Erklärung bei, wie sie die Einsicht in die Natur des Lichts an die Hand gibt, und gestehen sie, daß Gott nicht als Körper gedacht werden könne wie das Licht; so muß dasselbe auch bei dem verzehrenden Feuer zugegeben werden. Was soll denn Gott verzehren, sofern er Feuer ist? Etwa körperliche Stoffe, Holz, Heu, Stoppeln? Was findet man darin der Ehre Gottes würdig, daß er ein Feuer ist, das solche Dinge verzehrt? Wohl verzehrt Er — arge Gedanken, sündliche Lüste, schlechte Handlungen in den Seelen der Gläubigen, indem er denen, die seines Worts und seiner Weisheit fähig werden, in Gemeinschaft seines Sohnes einwohnt (Joh. 14, 23.), alle ihre Mängel und Leidenschaften verzehrt und sie zu einem reinen und Seiner würdigen Tempel bildet.

Denen, die wegen des Ausspruchs Joh. 4, 24. Gott für ein körperliches Wesen halten, glaube ich Folgendes entgegnen zu müssen: es ist in der Schrift gewöhnlich, das der festern und gröbern Masse Entgegengesetzte mit dem Namen Geist zu bezeichnen, wie 2 Kor. 3, 6., wo offenbar unter Buchstabe das Sinnliche, unter Geist das Uebersinnliche zu verstehen ist, was wir ja auch das Geistige nennen. So sagt der Apostel (ebd. V. 15. 16. 17.): „Aber auf den heutigen Tag, wenn Moses gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn es aber sich bekehrete zu dem Herrn, so würde die Decke abgethan. Denn der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ So lange man sich nicht zu dem geistigen Verständniß wendet, liegt eine Decke auf dem Herzen, durch welche, nehmlich das gemeine Verständniß, die Schrift selbst verschleiert zu seyn scheint. Dieß ist der Sinn des Ausdrucks (Exod. 34, 35.): „es lag eine Decke auf dem Angesichte Mosis, wenn er zum Volke sprach“, d. h. wenn das Gesetz öffentlich verlesen wurde. So bald wir uns aber an den Herrn wenden, wenn das göttliche Wort und der göttliche

Geist uns das geistige Verständniß eröffnet, dann fällt die Decke und wir schauen mit unverhülltem Angesicht die Klarheit des Herrn in der Schrift.

3. Auch der heilige Geist, wenn gleich Viele seiner theilhaftig sind, kann nicht als körperliches Wesen gedacht werden, als ob er körperlich theilbar wäre und getheilt auf jeden Einzelnen übergienge. Nein, er ist eine heiligende Kraft, an welcher Alle Theil haben, die sich durch ihn heiligen lassen. Um leichter verstanden zu werden, will ich, zwar von ganz unähnlichen Dingen, ein Beispiel anführen. Viele haben Theil an der Heilkunde: ist das aber so zu verstehen, daß diese alle von einem Körper, der Heilkunde genannt wird, Theile an sich gerissen und dadurch sich derselben theilhaftig gemacht haben? Oder ist es nicht eher so zu nehmen, daß der sich der Heilkunde theilhaftig macht, welcher mit Eifer diese Wissenschaft erlernt? Freilich findet zwischen dem heiligen Geiste und der Arzneikunde keine eigentliche Aehnlichkeit Statt: doch beweist die Vergleichung so viel, daß etwas, woran Viele Antheil haben, nicht gerade ein Körper seyn müsse. Der Geist nehmlich unterscheidet sich in so weit von der Heilkunde, als er eine geistige Selbstständigkeit besitzt, die der Heilkunde nicht zukommt *).

4. Gehen wir nun auf den Ausdruck der Evangelisten selbst über und zeigen, wie genau er aus dem Bisherigen erklärt werden muß. Es fragt sich, wann und zu wem und auf welche Frage der Herr jenes „Gott ist ein Geist" gesagt habe? Wir finden ganz deutlich, daß er es im Gespräch mit der Samariterin gesagt hat, die der Meinung war, auf dem Berge

*) Sp. s. subsistentia est intellectualis, et proprie subsistit et exstat muß im Grundtext υποσασις εστι νοητη και υφισταται, βδιως τε και υπαρχει lauten, was der Ansicht des Origenes, wenn wir die Stelle mit andern vergleichen, so wie seinem Ausdruck wohl angemessen ist, cf. in Joh. I, 23. II, 5. ημεις μεντοιγε τρεις υποσασεις πειθομενοι τυγχανειν, τον Πατερα και τον Υιον και το πνευμα αγιον. X, 21. C. Cels. VIII, 12.

Garizim, nach dem Glauben der Samaritaner, müsse man Gott anbeten. Die Frau hatte ihn, den sie für einen Juden ansah, gefragt, ob man in Jerusalem oder hier auf dem Berge anbeten müsse (Joh. 4, 20.). Auf diese Meinung der Samaritanerin, die nach dem äußern Vorzug des sichtbaren Ortes urtheilte, ob Gott von den Juden zu Jerusalem oder von den Samaritanern auf dem Berge Garizim richtiger verehrt werde, antwortet der Herr, der wahre Verehrer Gottes müsse von dem Vorzug des körperlichen Ortes ganz absehen, und Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten (V. 23. 24.). Zu bemerken ist, wie folgerichtig er Geist und Wahrheit verbindet: wie er nehmlich dem Körperlichen den Geist gegenüberstellt, ebenso stellt er die Wahrheit dem Schatten oder Bilde gegenüber. Die zu Jerusalem im Dienste des Schattens oder Bildes anbeteten, verehrten Gott nicht im Geist und in der Wahrheit; und eben so wenig die auf dem Berge Garizim.

5. Wenn wir nun jede Erklärung, die dem Begriff Gottes etwas Körperliches unterlegt, nach Kräften widerlegt haben, so müssen wir auf der andern Seite bekennen, daß Gott in Wahrheit unbegreiflich und unermeßlich ist. Denn wenn wir auch eine Ahnung, eine Vorstellung *) von Gott haben können, müssen wir doch annehmen, daß er weit über diese Vorstellung erhaben sey. Sähen wir z. B. Jemand, der kaum einen Funken Licht, oder höchstens das Licht einer schwachen Laterne ertragen könnte, dessen Sehkraft aber mehr Licht nicht fassen würde, so wäre es vergeblich, ihm die Klarheit und den Glanz der Sonne anschaulich machen zu wollen. Müßten wir ihm nicht sagen: unendlich und unaussprechlich vorzüglicher und

*) sentire = intelligere; αισθανεσθαι — εννοειν (oder καταvοειν), κοιναι εννοιαι bezeichnet bei Orig. allgemeine Begriffe, die jedem menschlichen Bewußtseyn angeboren sind. π. Αρχ. IV, 1. mit im Gegensatz zur Offenbarung.

Rößler macht zu diesem §. eine einfältige Anm. mit dem Ausrufe: „Was soll man nun vom Origenes denken?“ und will gleich zu Vorr. 9. verbessern: incorporeus an secundum aliquem habitum deformatus an alterius naturae — damit der gute Mann sich nicht widerspreche. Ist doch dort die Frage gestellt: corporeus et — deformatus an alterius naturae, quam corporis? s. d. Anm.

herrlicher als all das Licht, das du siehst, ist der Glanz der Sonne?" So hat unsere Vernunft, so lange sie in den Kerker ihres Leibes verschlossen, und nach Verhältniß ihrer Theilnahme an dem Irdischen stumpfer und schwächer geworden ist, zwar in Vergleich mit der körperlichen Natur einen großen Vorzug, vermag aber doch, wenn sie zur Anschauung des Uebersinnlichen emporstrebt, kaum was ein Funken oder der Schein einer Leuchte. Was ist aber unter allem Geistigen oder Uebersinnlichen so unvergleichbar, so unaussprechlich und unendlich vorzüglich, wie Gott? dessen Wesen auch vom reinsten und klarsten menschlichen Verstande nicht durchdrungen und erschaut werden kann.

6. Zwecklos kann es denn doch nicht erscheinen, zu deutlicher Verständigung auch noch ein anderes Bild zu gebrauchen. Bisweilen können unsere Augen nicht den Lichtstoff selbst, das Wesen der Sonne, anschauen, wenn wir aber ihren Widerschein oder ihre Strahlen betrachten, die durch die Fenster und andere Oeffnungen eindringen, so können wir daraus schließen, wie mächtig der Lichtstrom selbst seyn müsse. Eben solche Strahlen sind Gottes Geschöpfe, und das Meisterwerk der Vorsehung, dieses Weltall, im Vergleich mit seinem eigenthümlichen Wesen. Wenn nun auch unsere Vernunft für sich allein Gott an sich nicht schauen kann, so erkennt sie doch aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe den Urheber des Alls. Nicht also als Körper, oder an einen Körper gebunden darf Gott gedacht werden: sondern nur als übersinnliches, durchaus reines, jeder Vermischung unfähiges Wesen, das nicht ein Mehr oder Weniger in sich vereinigen kann, — in jedem Sinne als Monade, so zu sagen als Einheit (ἑνας), als Vernunft*) oder als die Quelle, woraus jede geistige Natur oder Vernunft ihren Ursprung hat. Die Vernunft aber bedarf zu ihrem Thun und Treiben keines räumlichen Ortes oder sinnlicher Größe, noch körperlicher Gestalt und Farbe, noch irgend einer andern Eigenschaft des Körpers oder der Materie. Weswegen auch jenes einfache und ganz geistige Wesen in seinem

*) Rufin gebraucht hier durchaus mens, womit er sonst immer νους übersetzt. Gerade vorher lesen ältere Ausg. ut ita dicam, *totus* mens: da es in allen Msc. heißt: ut ita dicam, ενας, mens.

Gestalt, Größe; dem Gehör Stimmen und Töne; dem Geruch Düfte, gute und üble Ausdünstungen; dem Geschmack die Speisen; dem Tastsinn Warmes und Kaltes, Hartes und Weiches, Rauhes und Glattes. Daß aber der innere Sinn weit vortrefflicher als alle die genannten Sinne sey, darüber ist Jedermann einig. Ist es aber nicht verkehrt, wenn den niedrigen Sinnen entsprechende Gegenstände gegeben sind, die höhere Kraft aber, der innere Sinn, keine Selbstständigkeit haben, sondern nur eine dem Körper anhängende Eigenschaft seyn soll? Wer dieses behaupten kann, beschimpft sein eigenes besseres Selbst, und versündigt sich zugleich auch an Gott, indem er ihn ebenfalls als körperliches Wesen betrachtet, das von jeder körperlichen Natur auf körperliche Weise begriffen und empfunden werden könne. Ein solcher gibt auch nicht zu, daß eine Verwandtschaft des Geistes mit Gott Statt finde, daß jener gleichsam das ideale Abbild von diesem *) sey, und dadurch eine Ahnung des göttlichen Wesens haben könne, und zwar um so mehr, je freier und reiner er von dem körperlichen Stoffe ist.

8. Weniger Gewicht mögen diese Erläuterungen bei denen haben, die über göttliche Dinge aus der heiligen Schrift belehrt seyn wollen, und also auch daraus den Beweis verlangen, daß das Wesen Gottes über die körperliche Natur erhaben sey. Wohlan, sagt nicht der Apostel das Nehmliche, Col. 1, 15.? Die göttliche Natur ist nicht dem Einen sichtbar, dem Andern unsichtbar; denn der Apostel sagt nicht, „das den Menschen oder den Sündern unsichtbare Ebenbild Gottes", sondern ganz entschieden sagt er von der göttlichen Natur „das unsichtbare Ebenbild Gottes." Ebenso sagt Johannes Ev. 1, 18. jedem, der es verstehen kann, daß es kein Wesen gibt, für welches Gott sichtbar wäre, nicht als ob er seiner Natur nach sichtbar wäre, und nur dem Anblick des schwächern Geschöpfes entgienge, sondern weil er an sich durchaus unsichtbar ist. Fragt man

*) εικων νοερα θεου, nach der Stelle exh. ad Mart. φιλοζωει ανθρωπος πεισμα λαβων περι ουσιας λογικης ψυχης, ως εχουσης τι συγγενες θεῳ· νοερα γαρ εκατερα και αοραια.

mich aber, was ich denn vom eingebornen Sohne denke, ob ich behaupte, daß auch für ihn Gott unsichtbar sey, sofern er an sich unsichtbar ist, so möge man meine Antwort weder gottlos noch ungereimt finden; denn ich werde sogleich den Grund davon angeben*). So folgewidrig es ist, zu sagen, der Sohn könne den Vater sehen, eben so ungereimt ist es, zu behaupten, der heilige Geist sehe den Sohn. — Ein anderes ist sehen, ein anderes erkennen: erscheinen und sehen ist Sache der körperlichen, erkannt werden und erkennen, Sache der vernünftigen Natur. Was nun einmal Eigenschaft der Körper ist, das kann weder vom Vater noch vom Sohne gedacht werden. Was aber zum Wesen der Gottheit gehört, d. i. Vater und Sohn bekannt. Zudem heißt es im Evangelium (Matth. 11, 27.) nicht: „Niemand siehet den Vater, außer der Sohn ꝛc.", sondern: „Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand den Vater, außer der Sohn." Woraus deutlich hervorgeht, daß, was bei körperlichen Dingen sehen und gesehen werden heißt, bei'm Vater und Sohn erkennen und gekannt seyn genannt wird, im Sinne des Bewußtseyns, nicht der vergänglichen Anschauung. Und

*) Es ist ziemlich augenfällig, daß Rufin die eigentliche Antwort ausläßt; und er gesteht selbst, daß er einige Worte, die im Texte unvorsichtig gestellt gewesen, in der Uebersetzung vermieden, oder auf die katholische Vorstellung zurückgeführt habe (Inv. in Hieron. 1.). Die Auslassung, worüber ihn Hieron. bitter befehdet, wäre nun diese (H. ad Av. c. 3. und ganz gleichlautend in dem von Hieron. übersetzten Briefe des Epiphanius an Johannes von Jerusalem): »sicut enim incongruum est dicere, quod possit filius videre patrem, ita inconveniens est opinari, quod Spiritus sanctus possit videre filium.« Theils der Werth, den Hieron. auf die Stelle legt, theils die Bemerkung Rufins, daß seine Feinde statt: rationem quippe dabimus consequenter, in seine Uebersetzung eingeschaltet haben: »quia sicut filius patrem non videt, ita nec Sp. s. videt filium«, bestimmt mich, genannte Stelle als Hauptantwort des Origenes anzusehen, worin er dem Gegner scheinbar mehr einräumt, als er verlangt, und sie gerade am betreffenden Orte einzuschieben. Denn gerade so verschwindet das absichtlich Paradoxe schnell durch die gleich folgende Erläuterung. Daß Origenes übrigens in dieser Stelle nur den Unterschied geistiger und sinnlicher Anschauung scharf bezeichnen will, ist klar.

eben weil von der übersinnlichen und unsichtbaren Natur weder das „sehen" noch das „gesehen werden" behauptet werden kann: so heißt es im Evangelium auch nicht, der Vater werde vom Sohne, oder der Sohn vom Vater — gesehen, sondern „erkannt."

9. Hält man mir endlich entgegen: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5, 8.); so wird, wie mich dünkt, meine Behauptung dadurch nur bestätigt. Denn was ist dieß „Gott in dem Herzen schauen" anders, als das obenerläuterte Begreifen und Erkennen durch die Vernunft? Sehr häufig nehmlich werden die Benennungen der Sinneswerkzeuge auf die Seele übertragen, und man spricht von Augen des Geistes; dieß ist das Vermögen der Vernunft sich etwas Vernünftiges begreiflich zu machen. So heißt „mit Ohren hören" — tiefere Einsicht in etwas haben. So könnten wir auch sagen, die Seele habe Zähne, wenn sie vom Brode des Lebens ißt, das vom Himmel gekommen ist. Und auf ähnliche Art spricht man auch von dem Dienste der übrigen Glieder, indem die Benennungen der Körpertheile auf die Seelenkräfte übertragen werden. Daher sagt Salomo (Prov. 2, 5.): und du wirst göttlichen Sinn finden *), weil er wohl weiß, daß zweierlei Sinne in uns sind, die eine Gattung sterblich, vergänglich, menschlich; die andere unsterblich, geistig — die er hier göttlich nennt. Durch diesen göttlichen Sinn also, nicht durch den äußern, sondern durch den eines reinen Herzens, das die Vernunft ist, kann Gott von den Erwählten gesehen werden. „Herz" kommt nehmlich in allen Schriften des alten und neuen Bundes sehr häufig statt Geist, statt der vernünftigen Kraft vor. — Nachdem wir nun insoweit, obwohl tief unter seiner Würde, nach menschlicher Schwachheit das Wesen Gottes begreifen, können wir auf die Lehre von Christus übergehen.

*) c. Cels. VII, 34. αφρυσον Σολομωντος εν ταις Παροιμιαις λεγοντος: αισθησιν θειαν ευρησεις. Nach unsern LXX. επιγνωσιν θεου ευρ. Um so mehr ist jenes ein Beweis von der Aechtheit dieser Stelle, als nur Or. jene Lesart haben konnte. Ob er sie in den LXX. oder in einer andern Version fand, läßt sich nicht ausmachen. Montfaucon hat davon nichts.

Zweiter Abschnitt.

Von Christus.

1. Vor Allem ist der Unterschied festzuhalten zwischen der göttlichen Natur in Christus, insofern er der eingeborne Sohn des Vaters ist, und der menschlichen Natur, die er in den letzten Zeiten nach der Heilsanstalt Gottes angenommen hat. Es fragt sich also zuerst, was das heiße: der eingeborne Sohn Gottes? Er hat sonst noch viele und verschiedene Namen, je nach den Umständen und Ansichten der Namengeber. So heißt er die Weisheit bei Salomo (Spr. 8, 22 ff.); auch der Erstgeborne bei dem Apostel (Kol. 1, 15.); beides ist dasselbe, der Erstgeborne ist seinem Wesen nach nichts anderes als die Weisheit. Endlich nennt ihn der Apostel auch „göttliche Kraft und göttliche Weisheit" (1 Kor. 1, 24.).

2. Man glaube ja nicht, daß wir etwas Unwesenhaftes bezeichnen, wenn wir ihn die Weisheit Gottes nennen; in welchem Falle wir ihn nicht als bestimmtes weises Wesen, sondern nur als Eigenschaft, die den Weisen ausmacht, betrachteten, indem er dann nur dem Bewußtseyn der seiner Kraft und Einsicht fähigen Geister inwohnte. Wenn nun einmal der Begriff richtig gefaßt ist, daß der eingeborne Sohn Gottes seine an sich selbstständige Weisheit sey, so weiß ich nicht, wie unsere Wißbegierde sich dahin verirren sollte, zu vermuthen, es möchte gerade diese Wesenhaftigkeit (υποστασις) etwas Körperliches enthalten, da doch alles Körperliche nach Gestalt, Farbe oder Größe bezeichnet wird. Wer hat aber je bei gesunden Sinnen Gestalt, Farbe oder Raumgröße bei der Weisheit gesucht, sofern sie Weisheit ist?

Wer kann ferner die Ansicht oder Ueberzeugung haben, daß Gott auch nur den geringsten Augenblick außer der Zeugung dieser Weisheit gewesen *), wenn er nur einigermaßen

*) Eine Originalstelle für diesen wichtigen Punkt in der Theologie des Origenes führt Euf. gegen Marcellus von Ancyra an, I, 4. Ου γαρ ο θεος πατηρ ειναι ηρξατο κωλυομενος, ως οι πατερες γινομενοι ανθρωποις υπο του μη δυνασθαι πω

fromm von Gott zu denken gelernt hat? Entweder wird er behaupten, Gott habe die Weisheit nicht zeugen können, ehe er sie zeugte, so daß er sie, die vorher nicht war, erst in's Daseyn rief; oder, er habe sie zwar zeugen können, aber (was, von Gott gesagt, ruchlos wäre) nicht wollen. Offenbar ist eins so ungereimt und so gottlos als das andere. Denn entweder wäre Gott vom Nichtkönnen zum Können fortgeschritten, oder hätte er das Können unterdrückt und verschoben. Daher müssen wir uns Gott als den ewigen Vater des eingebornen Sohnes denken, der aus ihm seinen Ursprung und sein Wesen hat, jedoch ohne irgend einen Anfang, nicht blos ohne den, der nach Zeitverhältnissen bestimmt wird, sondern selbst ohne einen solchen, der nur der reinen Vernunft und dem abgezogensten Verstande begreiflich ist. Somit ist die Zeugung der Weisheit vor jeden nennbaren oder denkbaren Anfang zu setzen. Eben in Beziehung auf diese Selbstständigkeit der Weisheit, insofern aller Bildungstrieb der künftigen Schöpfung, sowohl der ursprünglich bestehenden, als der nothwendig sich entwickelnden, in dem Vorherwissen begründet und geordnet ist, sagt die Weisheit bei Salomo selbst von sich, sie sey geschaffen als der Anfang der Wege Gottes. Sie enthält in sich Ursprung, Form und Gestaltung der gesammten Schöpfung.

5. So wie wir aber gesehen haben, daß die Weisheit „der Anfang der Wege Gottes" sey, und wie sie geschaffen heißt, als Etwas an sich, das den Urgrund aller Schöpfung bildet und erhält: so ist es auch zu verstehen, wenn sie „das Wort Gottes" ist, insofern sie allem Uebrigen, d. h. der ganzen erschaffenen Welt die Geheimnisse und die Tiefen eröffnet, die immerhin in der Weisheit Gottes verschlossen liegen. Denn sie ist gleichsam der Träger der Offenbarung göttlicher Geheim-

---

πατερες ειναι, Ει γαρ αει τελειος ο θεος και παρεειν αυτω δυναμις του πατερα αυτου ειναι, και καλον — —, τι αναβαλλεται, και εαυτον του καλου ερισκειν; το αυτο μεντοιγε και περι του αγιου πνευματος λεκτεον. Vergl. in der Summ. Wied. §. 1. die Stelle aus Athanasius de decretis Nicaen. Syn.

nisse; und der Ausdruck in den „Thaten des Paulus“*), „er ist das Wort, ein lebendiges Wesen“ scheint mir vollkommen richtig. Erhabener und deutlicher spricht jedoch Johannes im Anfang seines Evangeliums, wo er durch eine bestimmte Erklärung das Wort als „Gott“ bezeichnet. Wer hingegen dem Wort oder der Weisheit Gottes einen Anfang gibt, sehe zu, daß er sich nicht an dem ungezeugten Gott selbst versündige, wenn er läugnet, daß dieser von Ewigkeit Vater gewesen und das Wort gezeugt habe; und von jeher in allen frühern Zeiten oder Jahrhunderten, oder wie man es nennen mag, im Besitze der Weisheit gewesen sey.

4. Dieser Sohn ist nun auch „die Wahrheit und das Leben“ von Allem, was ist. Mit Recht; denn wie sollte das Geschaffene leben ohne Lebensgrund? Wie würde das Bestehende in Wahrheit bestehen, wenn es nicht aus der Wahrheit stammt? Wie könnte es vernünftige Wesen geben, wenn nicht die Vernunft **) Allem vorausgienge? Woher würden die Weisen kommen, wenn es keine Weisheit gäbe? Da es aber einmal Wesen geben sollte, die dem Leben entsagten und sich den Tod wählten (eben weil sie dem Leben entsagten; denn den Tod wählen ist nichts anders als dem Leben entsagen), und doch nicht die nothwendige Folge war, daß das zum Leben einmal Bestimmte gänzlich zu Grunde gienge, so mußte noch vor dem Tode eine Kraft in's Mittel treten, die den künftigen Tod vernichtete. Es mußte eine Auferstehung ***) geben, die eben in der selbstständigen Weisheit Gottes, in dem Wort

*) Acta Pauli: Orig. in Joann. tom. 20, 12. Euſ. Kg. 3, 3. 25. Philaſtrius haeres. 87. Etwas Anderes waren jedoch actus Pauli et Theclae. Das Obige »hic est verbum animal vivens (λογος ζων wahrscheinlich) ist offenbar eine Entstellung des Ausdrucks: ζων γαρ ο λογος του θεου, Hebr. 4, 12.

**) Nothwendig mußte hier in der Ueberſetzung des Ausdrucks λογος gewechselt werden, da die durch Luther auctoriſirte Ueberſetzung durch „Wort“ dem Sinn offenbar widerſtreitet, und doch im Bisherigen nicht vermieden werden konnte. Rufin ſagt wohl aus gleichem Grunde verbum *vel ratio*.

***) „Leben, Tod“ ſind hier Bilder; mithin auch — „Auferſtehung“ (d. h. ſittliche Umwandlung).

und dem Leben gegründet wäre. Weil sodann wirklich einige Geschöpfe, insofern ihnen das Gute nicht von Natur, d. h. wesentlich inwohnte, sondern nur beigegeben war, nicht immer unverführbar und unveränderlich bleiben und stets in gemessenem Gleichgewicht des nehmlichen Guten beharren wollten, sondern verführt und verändert aus ihrem Zustand fielen, so wurde das Wort und die Weisheit Gottes der Weg, um die Verirrten zum Vater zurückzuführen. Was wir nun von der Weisheit Gottes gesagt haben, das wird sich vollkommen auch darauf anwenden lassen, daß der Sohn Gottes der Weg, daß er das Wort (λογος), die Wahrheit, und daß er die Auferstehung sey: weil alle diese Bezeichnungen von Handlungen und Eigenschaften desselben hergeleitet sind, und nicht im Geringsten etwas Körperliches dadurch angedeutet wird, was eine Größe, Gestalt, Farbe bezeichnete; wie etwa die Kinder der Menschen oder der anderen Geschöpfe dem Samen, aus dem sie erzeugt sind, entsprechen oder irgend was von denen, in deren Leib sie gebildet und ernährt werden, bei der Geburt mit zur Welt bringen. Ein frevelhaftes Gerede wäre es, zu sagen, daß Gott in der Zeugung seines eingebornen Sohnes und in Bezug auf das Wesen desselben mit irgend einem in der Zeugung begriffenen Menschen oder Thiere Aehnlichkeit habe. Im Gegentheil muß es etwas Außerordentliches und Gottes würdiges seyn, dem durchaus nichts, sey es, in der Wirklichkeit oder in Gedanken und Gefühlen, an die Seite gestellt werden darf, um nach menschlicher Weise begreiflich zu machen, wie der unerschaffene Gott Vater eines eingebornen Sohnes wird. Denn die Zeugung ist so ewig und lückenlos, wie die Erzeugung des Glanzes aus dem Lichte *). Nicht durch An-

*) Eine bei Origenes u. a. V. sehr häufige Versinnlichung von der ewigen Zeugung Gottes, wozu Huet in den Origen. viele Beispiele anführt. Die Apol. Pamph. setzt hieher eine Stelle, die Hom. in Jer. IX, 4. so lautet: το απαυγασμα της δοξης γεγεννηται και ουχι γενναται· αλλ' οσον εστι το φως ποιητικον του απαυγασματος, επι τοσουτον γενναται το απαυγασμα της δοξης του θεου.

nahme eines lebendigen Odems*) wird der Sohn ein Aeußeres, sondern er ist von Natur Sohn.

5. Laßt uns nun sehen, wie wir das Gesagte mit Stellen der heiligen Schrift belegen können. Der Apostel Paulus sagt (Kol. 1, 15), der eingeborne Sohn sey das Bild des unsichtbaren Gottes und der Erstling der ganzen Schöpfung. An die Hebräer (1, 3.) schreibt er: er sey der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens. Auch im Buch der Weisheit, das dem Salomon zugeschrieben wird, finden wir folgende, so zu sagen, Zeichnung von der Weisheit Gottes: „Sie ist das Hauchen der göttlichen Kraft, und ein Strahl**) der Herrlichkeit des Allmächtigen, darum kann nichts Unreines zu ihr kommen. Denn sie ist ein Glanz des ewigen Lichtes, und ein unbefleckter Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, und ein Bild seiner Vollkommenheit" (Weish. 7, 25. 26). Die Weisheit aber nennen wir, wie gesagt, etwas, das in nichts Anderem als in dem Grunde alles Seyns sein Bestehen hat, woraus auch jede Weisheit geboren ist, weil jener Grund (η αρχη των παντων) eben der ist, der allein von Natur Sohn ist, und deßwegen der Eingeborne heißt***).

6. Sehen wir ferner, wie es zu verstehen sey, wenn er „das unsichtbare Ebenbild" heißt, um auch darin zu zeigen, in welchem Sinne Gott wirklich Vater seines Sohnes sey.

*) „Per adoptionem spiritus." Rufin scheint in dem wahrscheinlich zu Grund liegenden εισποιησις του πν. die Anspielung auf Gen. 2, 7. (ενεπνευσε το πνευμα) verkannt zu haben. An adoptio ist hier nicht zu denken.

**) „αποῤῥοια" hat Rufin beibehalten. „Emanatio" wäre auch nicht wohl passend. Ich habe Luthers unübertreffliche Uebersetzung gewählt. Nur scheint mir αγαθοτης hier nicht Güte, sondern „Vollkommenheit" zu heißen.

***) Sapientiam dicimus — subsistentiam habentem non alibi nisi in eo, qui est initium omnium, *ex quo* et *nata est quaeque* sapientia, quia *ipse* est, qui *solus est natura filius* — Origenes will hier auf das ursprüngliche Gegründetseyn der absoluten Weisheit in Gott, und damit auf ihre Identität mit der αρχη των παντων, dem Sohne aufmerksam machen.

Und zwar erſtlich wollen wir es von der Seite aufnehmen, wie man auf menſchliche Weiſe etwas Ebenbild nennt. Bild heißt bisweilen das, was auf irgend einem Stoffe, ſey es Holz oder Stein, gemalt oder geſchnitzt iſt. Ein andermal heißt der Erzeugte ein Ebenbild des Erzeugers, wenn er in keinem Zuge die Aehnlichkeit mit demſelben verläugnet. Das erſtere Beiſpiel läßt ſich, denke ich, anwenden auf den, der nach Gottes Bild geſchaffen iſt, den Menſchen, worauf ich ſpäter in der Erklärung jener Stelle der Geneſis zurückkommen werde. Dem andern kann die Ebenbildlichkeit *) des Sohnes Gottes, wovon hier die Rede iſt, namentlich inſofern zur Seite geſtellt werden, als er das unſichtbare Ebenbild des unſichtbaren Gottes iſt, ſo wie wir von Adam geſchichtlich wiſſen, daß ſein Sohn Seth ſein Ebenbild war (Gen. 5, 3.). Dieſe Ebenbildlichkeit begreift auch die Einheit des Weſens von Vater und Sohn. Denn wenn alles, was der Vater thut, auch der Sohn auf gleiche Weiſe thut, ſo bildet ſich eben dadurch, daß der Sohn alles ſo thut, wie der Vater, das Bild des Vaters im Sohne ab, der immerhin aus ihm geboren iſt, wie ſein Wille aus dem Denken **) hervorgeht. Darum glaube ich auch, daß der Wille des Vaters hinreichen muß zum Daſeyn deſſen, was er will. Denn bei ſeinem Wollen bedarf er keines weitern Mittels als deſſen, welches mit dem Entſchluß des Willens gegeben iſt. So wird demnach auch der Sohn von ihm gezeugt. Dieß iſt eine nothwendige Vorausſetzung derer, die außer Gott, dem Vater, nichts Unerſchaffenes ***) aner-

*) imago filii Dei) die εικων muß hier ſubjectiv als das „Bild ſeyn" verſtanden werden.

**) velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens. Bei Clem. Al. paed. 3, c. ult. αγαθε πατρος αγαθον βελημα. Strom. V, p. 547. ed. Par. θελημα παντοκρατορικον. Tertull. de orat. 4, ipse erat voluntas et potestas patris, und ſelbſt Athanaſius or. 3. 4. c. Arian. βελη και βελημα τε πατρος. Hier alſo etwa: ως βελημα τι εκ του νε αυτε εκπορευομενον, ein Begriff, der bekanntlich viel ſpäter ausſchließend auf den heil. Geiſt übertragen wurde.

***) Hieher gehört die Stelle des Hieronymus in dem Briefe an Avitus: in posterioribus (Origenes) „nihil absque Deo patre

kennen. Denn man hat sich dabei sehr zu hüten, daß man nicht in den ungereimten Irrthum derer gerathe, welche nach willkührlichen Vorstellungen die göttliche Natur als Partheien betrachten und Gott Vater an sich theilen; was man doch von einem unkörperlichen Wesen ohne die größte Versündigung, ja ohne große Thorheit kaum denken kann. Es ist auch wider allen gesunden Menschenverstand, eine wirkliche Theilung eines unkörperlichen Wesens anzunehmen. Wie also der Wille aus dem denkenden Wesen hervortritt, ohne einen Theil desselben abzureißen, noch von ihm getrennt und getheilt zu werden, auf gleiche Weise ist auch die Zeugung des Sohnes durch den Vater zu denken, als seines Ebenbildes, das er, wie er selbst von Natur unsichtbar ist, ebenfalls unsichtbar gezeugt. Denn der Sohn ist der »Λογος«, und deswegen nichts Sinnlich-Wahrnehmbares an ihm. Er ist die Weisheit, und in der Weisheit läßt sich nichts Körperliches denken. Er ist „das wahre Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen"; allein es hat nichts gemein mit dem Lichte dieser Sonne. So ist also der Sohn Gottes, als das unsicht-

---

infectum esse confirmans. Wie schon oben (Vorr. c. 4.) bemerkt wurde, entspricht diese Uebersetzung dem αγενητος mehr als Rufins »ingenitum, i. e. innatum.« Denn wenn auch Hieronymus unter infectus so viel als »increatus« verstand, wie de la Rue meint, so ist das ein Mißverstand des Textes. Offenbar aber widerspricht sich Rue selbst, wenn er sagt, Orig. verstehe hier unter αγενητος »qui solus ab alio non habet, ut sit«, weil, wie er selbst angibt, γενητος (von γινομαι) heiße, »habens ab aliquo, ut sit«, γεννητος dagegen (von γενναω) »genitus«, und dennoch die Uebers. „ingenitum, i. e. innatum" vertheidigt. Jenes ist richtig, und wenn wir infectus von fieri ganz für αγενητος von γινεσθαι, im Sinne des Origenes nehmen, so heißt es hier: „der den Grund seines Daseyns in sich selbst hat, das Absolute." Dieß ist der Vater, während Sohn und Geist den Grund ihres Daseyns im Vater haben, γενητοι sind. Dieß hindert übrigens den Origenes nicht, den Sohn und Geist für gleich ewig zu erklären, wie den Vater: was er im Bisherigen schon erläutert hat. Auch sind sie darum noch nicht Geschöpfe (κτισεις), wie Rufin und auch Hieronymus das Wort γενητος verstanden wissen wollen.

bare Ebenbild des Vaters, diesem gegenüber nicht die Wahrheit an sich, sondern in seinem Verhältniß zu uns, die wir die absolute Wahrheit in Gott nicht fassen können, erscheint er als ebenbildliche Wahrheit, so daß die Herrlichkeit und Macht dessen, der größer ist, in ihrer Beschränkung geschaut wird im Sohne: der Vater ist unergründliches Licht; Christus der Abglanz dieses Lichtes, der für unsere Schwachheit immer noch groß ist *); für uns, denen er den Vater offenbart, ist er das Bild, vermittelst dessen wir den Vater erkennen (Joh. 14, 9.). Er offenbart ihn aber dadurch, daß er selbst begriffen wird: denn von wem Er begriffen wird, von dem wird auch der Vater begriffen (Joh. 14, 9.).

7. Da wir den Ausspruch Pauli (Hebr. 1, 3.) angeführt haben, worin er sagt, er sey der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens, so wollen wir sehen, was darunter zu verstehen. „Gott ist ein Licht", sagt Johannes. Der Glanz dieses Lichtes also ist der eingeborne Sohn, der unzertrennbar wie der Glanz vom Lichte aus ihm

---

*) Aus dem Briefe des Hier. ad Avitum, wo er die Uebersetzung Rufins an dieser Stelle: Imago ergo est invisibilis Dei patris *Salvator* noster, quantum ad ipsum quidem patrem *veritas*, quantum autem ad nos — *imago* est etc. verwirft und dafür setzt: „Filius, qui est imago invisibilis patris, comparatus patri, *non est veritas*; apud nos autem, — — *imaginaria veritas videtur* etc." Eine sehr dankenswerthe Verbesserung. Huetius, der sich immer viel Mühe gibt, die Rechtgläubigkeit des Origenes zu retten, erklärt (Orig. lib. 2. q. 9. Nro. 8. u. 16.) zwar die Stelle von der leiblichen Erscheinung Christi: allein dafür spricht weder der Zusammenhang, noch die Benennungsweise σωτηρ (salvator), welche Orig. gar oft mit χριστος, υιος, λογος gleichbedeutend nimmt. Es ist auch nicht das einzige Mal, daß Rufin gerade das Gegentheil von dem ursprünglichen Texte gibt; vgl. c. 13, wo wir diesen noch haben. Ueberdieß stimmt ganz mit Hieronym. überein das Citat bei Augustin. de Heres. ad. Quod vult Deum, 43. — und der Anonym. bei Phot. cod. 117. οτι η εικων του θεου ως προς εκεινον, ου εστιν εικων, καθ' ο εικων, ουκ εστιν αληθεια. — Rößler übersetzt veritas „in der That des Vaters Bild", und verkennt so den Unterschied zwischen veritas ipsa und imago veritatis gänzlich.

hervorgeht, und die ganze Schöpfung erleuchtet. Wie wir nun oben erklärt haben, inwiefern er der Weg sey, der zum Vater führt, inwiefern das Wort, das die Geheimnisse der Weisheit und Wissenschaft offenbart und dem vernünftigen Geschöpfe mittheilt, inwiefern die Wahrheit, und die Auferstehung und das Leben: so müssen wir folgerichtig auch die Bedeutung des Glanzes verstehen; der Glanz nehmlich ist dasjenige, wodurch das Licht an sich wahrgenommen und erkannt wird. Indem dieser Glanz die schwachen und vergänglichen Augen der Sterblichen sanfter und zärter berührt und allmählich gleichsam gewöhnt, die Klarheit des Lichtes zu ertragen, durch Entfernung alles dessen, was das Sehen verdeckt und hindert (Lucä 6, 42. „Wirf den Balken aus deinem Auge"): macht er sie fähig, die Herrlichkeit des Lichtes aufzunehmen, auch darin gewissermaßen der Mittler zwischen dem Menschen und der Wirkung des Lichtes.

8. Wenn er ferner bei dem Apostel nicht bloß der „Abglanz der Herrlichkeit", sondern auch „das Ebenbild seines Wesens" heißt, so scheint es mir keine müßige Frage zu seyn, in welchem Sinne denn außer dem Wesen Gottes an sich (was immer darunter begriffen seyn mag) noch ein Anderes das Ebenbild dieses Wesens genannt werde? Nun siehe, ob der Sohn Gottes nicht etwa darum, weil er als Wort und Weisheit Gottes allein den Vater kennt, und ihn offenbart, wem er will, nehmlich denen, die sich des Wortes und der Weisheit fähig gemacht haben, insofern er also Gott kennen und begreifen lehrt, — das Ebenbild seines Wesens ausdrücken könne: oder ob nicht auch das das Ebenbild des Wesens Gottes heiße, daß die Weisheit sich selbst als das Ursprüngliche darstellt, was sie den übrigen offenbaren will, und woraus Gott von ihnen erkannt werden soll *). Um uns aber diese Vorstellung

*) Die Stelle ist bei Rufin sehr unverständlich, kann übrigens nicht wohl einen andern Sinn haben, als: die Weisheit, um das Mittel der Offenbarung Gottes zu seyn, muß das göttliche Wesen selbst vollkommen in sich tragen, wie das Ebenbild desselben. So muß wenigstens das nachfolgende Gleichniß verstanden werden. Ueber dieß letztere ärgert sich Hieronym. gewaltig und rechnet es unter die gröbsten Irrthümer des Origenes. Uebrigens stimmt seine Ueber-

noch mehr zu verdeutlichen, wollen wir uns eines, wenn auch nicht ganz zutreffenden, doch insoweit passenden Beispiels bedienen, als der Sohn, der, obwohl er göttliche Gestalt hatte, sich erniedrigte, gerade durch seine Erniedrigung uns die Fülle der Gottheit näher bringen will. Wie wenn es eine Bildsäule gäbe, die vermöge ihrer Größe die ganze Welt ausfüllte, und vermöge ihrer Unerreichbarkeit auch unsichtbar wäre: und es würde eine andere Bildsäule mit Gliederbau und Gesichtszügen, zwar durchaus gleich an Gestalt und Stoff, nur an Größe von jener verschieden, aufgestellt, damit, wer jene unermeßliche nicht betrachten könnte, doch diese sehen und somit auch sagen könnte, er habe jene gesehen, da sie beide durchaus ähnlich gebaut und gegliedert sind: gerade so etwa wird auch der Sohn Gottes, indem er sich der Gleichheit mit dem Vater entäußert und uns den Weg zu dessen Erkenntniß bahnt, das Ebenbild des Wesens Gottes. Weil wir die in der Größe seiner Gottheit ruhende Herrlichkeit des wunderbaren Lichtes nicht anschauen könnten, so gelangen wir durch den Anblick des uns erschienenen Abglanzes zur Anschauung des göttlichen Lichtes. Uebrigens wird das Gleichniß von den Bildsäulen, als leblosen Dingen, nur insofern zulässig gefunden, als der Sohn Gottes, in niedrige Menschengestalt gekleidet, vermöge seiner Verwandtschaft mit den Werken und Eigenschaften des Vaters eine unendliche und unsichtbare Größe in sich offenbarte; wie er selbst zu seinen Jüngern sagt: wer mich siehet, siehet den Vater (Joh. 14, 9.), und: ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30.). Aehnlich ist auch zu verstehen die Stelle: „daß der Vater in mir ist, und ich in ihm" (V. 38.).

9. Betrachten wir nun auch den Sinn der obigen Stelle aus dem Buche der Weisheit (7, 25. 26.). In dieser Erklärung bezeichnet Salomo gewisse Eigenschaften als einzelne Merkmale der Weisheit Gottes: er nennt die göttliche Kraft,

---

setzung mit Rufins überein. Nur die Beziehung der kleinern Säule auf die „exinanitio Christi" mag von letzterem herrühren, um das Anstößige des Gleichnisses zu mindern. Origenes spricht hier nicht von Christus als Menschen, sondern als Logos (s. Absch. 2, 1. 6.).

Herrlichkeit, ewiges Licht, Wirksamkeit und Vollkommenheit. Er sagt aber nicht, die Weisheit sey der Hauch „der Herrlichkeit des Allmächtigen", oder „des ewigen Lichtes", oder „der Wirksamkeit des Vaters und seiner Vollkommenheit." Es wäre unpassend, dergleichen Dingen ein Hauchen zuzuschreiben; nein, ganz eigentlich nennt er die Weisheit ein Hauchen der göttlichen „Kraft." Unter Kraft Gottes verstehen wir nun diejenige, vermöge deren er thätig ist, durch die er alles Unsichtbare und Sichtbare ordnet, erhält und regiert, und die überall ausreicht, soweit seine Fürsehung geht, und Alles wie Eines umfaßt. Der Hauch also und so zu sagen, der Lebensgeist dieser so unermeßlichen Kraft geht zwar aus der Kraft, wie der Wille aus dem Gedanken hervor; gleichwohl aber wird der Wille Gottes selbst nichtsdestoweniger auch zur Kraft Gottes. Mithin gibt es eine andere gleich wesentliche Kraft *), welche die Schrift einen Hauch nennt der ursprünglichen und unerschaffenen Kraft Gottes, welcher Alles, was ist, aus ihr hervorbringt **). Es gibt aber keine Zeit, wo sie nicht

*) Die Bibelstellen, welche hier in den meisten Ausgaben folgen, und wodurch die virtus altera auf den Paraclet bezogen wird, hat Rue mit Recht ausgelassen, da sie in allen Msc. fehlen, und hier ganz unpassend wären.

**) *Inde trahens*: Non est *autem*, quando non fuerit. De la Rue aus den Msc. „*intra eos*, non est *ante* quando etc.", in den früheren Ausgaben, ist keine glückliche Conjectur. Denn es handelt sich nicht um die immanente Kraft Gottes; sondern die altera virtus ist die ausgehende Kraft, die Kraft in ihrer Wirksamkeit, welche Orig. als gleich ewig darstellt mit der immanenten Kraft Gottes; weil diese nie ohne Wirksamkeit seyn, mithin auch nicht angefangen haben könne, zu wirken oder sich zu offenbaren, in der virtus altera, dem Hauche der Urkraft. Dieß wird im Folg. entwickelt; daher auch besser autem statt ante, und nach trahens ein Punkt. Ουκ εστι δε, οτε ουκ ην. Methodius (bei Photius cod. 235.) führt eine ganz hieher gehörige, oder doch sehr ähnliche Stelle von Origenes an: ει ουκ εστι δημιουργος ανευ δημιουργηματων, η ποιητης ανευ ποιηματων ουδε παντοκρατωρ ανευ κρατουμενων — — — αναγκη εξ αρχης αυτα υπο τε θεου γεγενησθαι, και μη ειναι χρονον, οτε ουκ ην ταυτα. Ει

war. Denn wollte man sagen, sie habe früher nicht bestanden, sondern sey erst zum Daseyn gelangt, so gebe man den Grund an, warum der Vater, der sie in's Daseyn rief, das nicht früher gethan. Setzt man nun je einen Anfang, von welchem aus jener Hauch aus der Kraft Gottes hervorgegangen, so fragen wir wiederum, warum wird der Anfang nicht früher gesetzt? und indem wir so immer nach dem Frühern fragen, und bei jener Antwort mit der Frage weiter hinaufgehen, werden wir endlich zu dem Grundsatz gelangen, daß, weil Gott immer konnte und wollte, auch nie ein Grund oder eine Möglichkeit vorhanden seyn konnte, daß er das Gute, das er wollte, nicht hatte. Daraus erhellt, daß jener Hauch der göttlichen Kraft ewig ist, und keinen Anfang hat ausser Gott selbst. Er konnte keinen andern Anfang haben, als das selbst, woraus er ist und wird, Gott. Und zwar sollte er nach dem Ausdruck des Apostels (1. Cor. 1, 24.), nicht bloß Hauch der göttlichen Kraft, sondern Kraft aus Kraft heißen.

10. Sehen wir nun, was das bedeute: „er ist ein Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen"; für's erste, was die Herrlichkeit des Allmächtigen, und dann: was der Strahl derselben sey? Wie man nicht Vater seyn kann, wo kein Sohn ist, noch Besitzer ohne Besitz, noch Herr ohne Sclaven *); so kann auch Gott nicht allmächtig heißen, wenn er Niemand hat, an dem er seine Macht ausübe; folglich ist zum Erweis der Allmacht Gottes nothwendig, daß Alles vorhanden sey. Denn will man, Gott habe einige Zeiten oder Räume, oder wie man das nenne, durchlaufen, als die Schöpfung noch nicht dastand: so gibt man unstreitig zu erkennen, daß Gott in jenen Zeiten oder Räumen nicht allmächtig war und erst nachher allmächtig wurde, sobald er Gegenstände hatte, seine Macht zu äußern. Demnach mußte er aber Fortschritte gemacht haben, und vom Niedrigern zum Höheren aufgestiegen seyn; wofern man nicht etwa in Zweifel

---

γαρ ην χρονος, οτε ουκ ην τα ποιηματα· επει των ποιημα-
των μη οντων ουδε ποιητης εστι, ορα οιον ασεβες ακολθεω.

*) Sine servo, Msc. Wahrscheinlich hat Rufin hier δεσποτης nicht übersetzt, weil er schon vorher „*domini*" sine possessione « hat.

zieht, daß es ein Höheres sey, wenn er allmächtig, als wenn er es nicht ist. Ist es*) aber nicht ungereimt, daß Gott vom Nichthaben dessen, was ihm gebührt, zum Haben gelangt sey? Denn wenn er zu keiner Zeit nicht allmächtig war, so muß auch das immer-gewesen seyn, vermöge dessen er allmächtig ist: und zwar immer unter seiner Macht stehend und von ihm abhängig. Doch davon mehr, wo von seinen Geschöpfen die Rede seyn wird. Nur kurz zwar, doch zur Sache gehörig, will ich hier, wo von der Weisheit die Frage ist, die Bemerkung vorausschicken, inwiefern die Weisheit „der reinste Strahl der Herrlichkeit des Allm." sey; damit es nicht scheine, als werde die Eigenschaft der Allmacht in Gott früher gesetzt, als das Entstehen der Weisheit, vermöge dessen er Vater heißt. Wer das annehmen möchte, der höre, wie sich die Schrift deutlich genug darüber erklärt; Ps. 103, 24. „Du hast alles in Weisheit geordnet"; u. Joh. 1, 3. Alles ist durch Ihn gemacht, und ohne Ihn ist Nichts gemacht ꝛc."; und lerne daraus, daß die Eigenschaft der Allmacht in Gott nicht früher seyn kann, als die Vaterschaft: denn durch den Sohn ist er allmächtig. Durch den öfters genannten Ausdruck wird eben zu verstehen gegeben, daß die Weisheit, durch welche Gott allmächtig ist, an der Herrlichkeit der Allmacht Antheil habe. Denn durch die Weisheit, welche Christus ist, hält Gott Alles in seiner Gewalt, nicht blos vermöge der Macht des Gebieters, sondern auch vermöge freien Dienstes des Untergebenen. Zu weiterem Beweise von der Einheit (und Gleichheit) der Allmacht des Vaters und Sohnes dient auch die Stelle (Off. 1, 8.): „Das sagt der Herr, der da ist, und war und seyn wird, der Allmächtige." Denn wer ist „der seyn wird", ausser Christus? Und wie es Niemand

*) Justinian. ad Menam gibt diese Stelle „als Irrthum des Origenes": Πως δε ουκ — — — αρχοντι αυτω χρωμενα. Rufin gibt sie ziemlich wörtlich. Das Irrthümliche, das jener darin zu finden meint, ist die darin ausgesprochene Ansicht von der Ewigkeit der Schöpfung. Diese ist aber der Träger des ganzen Beweises bei Orig. für die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes; mithin in seinem Systeme nothwendig gegründet.

anstößig findet, daß Christus Gott sey, wenn der Vater Gott ist: so darf man sich auch daran nicht stoßen, der Sohn Gottes allmächtig genannt wird, wenn der Vater allmächtig heißt. Sagt er doch selbst (Joh. 17, 10.) „Alles was mein ist, das ist dein, und was dein ist, ist mein." Wenn Alles, was des Vaters ist, auch Christi ist, unter Allem, was ist, aber auch die Allmacht des Vaters begriffen ist, so muß unstreitig auch der Sohn allmächtig seyn, damit Alles, was der Vater hat, auch der Sohn besitze. „Und ich bin verklärt in ihnen", heißt es weiter. „Denn im Namen Jesu werden sich alle Kniee beugen derer die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und alle Zungen werden bekennen, daß Jesus der Herr sey ꝛc." (Phil. 2, 10. 11.). Mithin ist der Strahl der Herrlichkeit Gottes vermöge dessen, daß er allmächtig ist, die reine absolute*) Weisheit selbst, verherrlicht durch den Ausfluß der Allmacht oder Herrlichkeit. Um jedoch die Herrlichkeit der Allmacht näher zu erklären, füge ich noch folgendes hinzu. Gott ist als Vater allmächtig, weil er Macht hat über Alles, Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, und über alles was in ihnen ist. Diese Macht übt er aus durch sein Wort (λογος), weil im Namen Jesu sich alle Kniee beugen werden, derer die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind. Mithin ist es auch Jesus, dem Alles unterthan ist, er ist es, der in Allem mächtig ist und durch den Alles dem Vater unterthan ist: denn durch die Weisheit, den göttlichen Logos, nicht durch Gewalt und Nothwendigkeit ist ihm Alles unterworfen. Und eben darin, daß er Alles in seiner Hand hält, beruht die Herrlichkeit; die reinste und lauterste Herrlichkeit der Allmacht aber ist, daß durch das Wort und die Weisheit, nicht durch Gewalt und Nothwendigkeit Alles unterthan ist. „Die reinste und lauterste", sage ich, zur Unterscheidung von einer Herrlichkeit, welche nicht eigentlich und richtig Herrlichkeit heißt. Jede veränderliche, dem Wechsel unterworfene Natur kann zwar auch durch Werke der Weisheit und Gerechtigkeit

*) Was Ruf. limpidus nennt, scheint mir im Texte ειλικρινης zu heißen; das platonische Wort für „rein, abstract, an sich ꝛc."

verherrlicht werden: allein weil in ihr die Weisheit und Gerechtigkeit nur zufällig ist, und das Zufällige auch wieder abfallen kann, so kann auch ihre Herrlichkeit niemals recht rein und lauter seyn. Daher kommt auch nur der Weisheit Gottes, die sein eingeborner Sohn ist, reine und wahrhafte Herrlichkeit, weil nur er unwandelbar und wechsellos und jedes Gute in ihm wesentlich ist, das niemals einer Veränderung oder einem Wechsel unterworfen ist.

11. Drittens heißt die Weisheit „Glanz des ewigen Lichtes"; dessen Bedeutung schon im Vorigen dargelegt ist, indem wir die Sonne und den Glanz ihrer Strahlen als Beispiel angeführt und den Sinn dieses Gleichnisses nach Kräften erläutert haben. Nur eines möchte noch hinzuzufügen seyn. Ewig heißt eigentlich, was weder einen Anfang seines Seyns gehabt hat, noch irgendwann ein Ende desselben haben kann. Sagt nun Johannes (I. 1, 5.) „Gott ist ein Licht", und die Weisheit ist der Glanz seines Lichtes; so ist die Weisheit, weil er nicht blos Licht, sondern ewiges Licht ist, ebenfalls ewig, und der Abglanz der Ewigkeit. Wird dieses recht verstanden, so ist der Sinn, daß das Seyn des Sohnes unmittelbar vom Seyn des Vaters abhängig ist, doch nicht der Zeit nach, nicht von einem Anfang aus, ausser, wie gesagt, von Gott selbst.

12. Auch als „unbefleckter Spiegel der Wirksamkeit (ενεργεια) Gottes" wird die Weisheit bezeichnet. Die Wirksamkeit der göttlichen Kraft nun ist eine gewisse Lebendigkeit, durch welche der Vater in der Schöpfung, in der Vorsehung, im Gericht und in der natürlichen Ordnung der Dinge wirkt. Wie nun in einem Spiegel alle Bewegungen und Handlungen dessen, der ihn beschaut, ganz getreu durch das Abbild wiedergegeben werden: so will es auch die Weisheit von sich verstanden wissen, wenn sie „der unbefleckte Spiegel der väterlichen Kraft und Wirksamkeit" heißt; wie Christus, der die Weisheit ist, selbst von sich sagt „die Werke, welche der Vater thut, die thut auch der Sohn auf gleiche Weise" (Joh. 5, 19.), und „der Sohn kann nichts aus sich selbst thun, er habe es denn zuvor vom Vater gesehen." Inwiefern nun der Sohn

in nichts von dem Vater verschieden ist, hinsichtlich der Werke, und auch nicht ein anderes Thun ist des Vaters, ein anderes des Sohns, sondern in Allem, so zu sagen, Eine und dieselbe Bewegung beider; so heißt der Sohn ein unbefleckter Spiegel, so daß dadurch keiner Unähnlichkeit zwischen Vater und Sohn Raum gegeben ist. Wie reimt es sich aber mit dem Evangelium, wo gesagt wird: „nicht Aehnliches thue der Sohn wie der Vater, sondern dasselbe auf gleiche Weise", wenn man mit Einigen die Vergleichung von Schüler und Lehrer zu Hülfe nimmt und sagt, der Sohn thue das in der Körperwelt, was der Vater vorher in der geistigen vorgebildet habe?

15. Endlich steht noch zu untersuchen, was „das Bild seiner Vollkommenheit" sey. Ich glaube, es läßt sich hier dasselbe denken, was oben von dem Bilde *) gesagt ist. So halte ich dafür, daß man auch von dem Heilande recht gut sagen kann, er sey das Bild der Vollkommenheit Gottes, aber nicht das Vollkommene an sich; vielleicht auch, er sey als Sohn vollkommen, aber nicht absolut vollkommen. Wie er ein Bild ist des unsichtbaren Gottes, und darum Gott, jedoch nicht derjenige, von dem Christus selbst sagt (Joh. 17,): „Daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, erkennen"; so ist er auch ein Bild der Vollkommenheit, doch nicht wie der Vater unwandelbar vollkommen **). Denn dieser ist die Ur-

*) Vergleiche in Joh. II, 6. c. Cels. V, 11. Ganz betrüglich setzt hier Rufin hinzu „ea, quae per speculum de formatur." Die ganze folg. Stelle bei Justinian, die hieher gehört und deren Aechtheit Hieronym. bestätigt (ad Avit. „Deum patrem appellat bonum et perfectae bonitatis: filium non esse bonum (an sich), sed curam quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur *absolute bonus*, sed cum addidamento „pastor bonus etc.") hat mit dem vorhergehenden Kapitel gar keine Aehnlichkeit, sondern weist deutlich (wie Rufin selbst durch „Superius") auf das 6. Kap., wo sich R. dieselbe Fälschung mit der imago *veritatis*, wie hier der *bonitatis*, zu Schulden kommen ließ.

*) ουχ ως ο πατηρ απαραλλακτως αγαθος. So weit Justinian. Dafür setzt Rufin weiter unten an ganz unpassendem Orte das gerade Gegentheil: »*Neque* aliqua *dissimilitudo* aut *distantia bonitatis* in filio est." Das Uebrige dieser Originalstelle hat er weggelassen und fährt fort: Principalis namque bo-

vollkommenheit, aus welcher der Sohn geboren, und ebendarum auch das Bild der Vollkommenheit des Vaters ist. Es gibt auch nicht eine andere, besondere Vollkommenheit in dem Sohne, als die des Vaters; daher er selbst sagt (Marc. 10, 18.): Niemand ist gut denn der einige Gott. Der Sohn ist nur insofern gut, als es der Vater ist, dessen Ebenbild er ist, und seine Vollkommenheit urständet aus nichts Anderem, als der Urvollkommenheit des Vaters. Es ist somit keine Lästerung irgend einer Art, zu sagen, „Niemand ist vollkommen ausser Gott, dem Vater": als ob damit Christo oder dem heiligen Geiste die Vollkommenheit abgesprochen würde, vielmehr ist, wie gesagt, die Urvollkommenheit nur in Gott dem Vater zu denken, während Sohn und Geist die Natur seiner Vollkommenheit in sich darstellen, die nur in dem ihre Quelle hat, dem sie entstammen. Wenn nun aber in der Schrift auch noch andere Dinge, wie Engel, Mensch, Diener, Schaf, Herz oder Baum — „gut" heißen, so ist dieß alles uneigentlich gesprochen, indem sie nur beziehunsweise Gutes enthalten, nicht ihrem Wesen nach gut (d. h. vollkommen) sind.

Es wäre zu viel, und muß für eine andere Zeit und Arbeit vorbehalten bleiben, alle Namen des Sohnes Gottes aufzuzählen, als da sind: „das wahre Licht, die Pforte, die Gerechtigkeit oder Rechtfertigung, die Erlösung" und andere,

---

nitas sine dubio, ex qua filius natus: qui per omnia imago est Patris, procul dubio etiam bonitatis ejus imago convenienter dicetur. *Non* enim *alia* aliqua *secunda bonitas* existit in filio praeter eam quae est in Patre. Unde — — dicit: Nemo bonus nisi unus Deus, Pater: — — *imago apellatur*, quia neque aliunde est nisi ex ipsa principali bonitate: ne altera bonitas quam ea quae est in Patre, in filio videatur. Hierauf der genannte Widerspruch. Aus diesen aphoristischen Sätzen habe ich denjenigen, offenbar verkehrten und verdrehten Text herausgesucht, der sich schicklich an die Stelle bei Justinian anreihen läßt, und wahrscheinlich in anderer Form auf diese unmittelbar gefolgt ist. Was von principalis und secunda bonitas gesagt ist, erklärt sich aus dem folgenden „bonitatis ejus (patris) naturam in se refert" dahin, daß Orig. dem Sohne zwar keine andere (aliam der Art nach) aber gerade eine secundam, eine untergeordnete Vollkommenheit zuschreibt, was Rufin ganz durcheinander wirft.

und die Bedeutung eines jeden auseinanderzusetzen. Genug hievon: wir können nun zu der nächstfolgenden Untersuchung fortschreiten.

Dritter Abschnitt.

Vom heiligen Geiste.

Das Nächste ist, die Lehre vom heiligen Geiste kürzlich zu entwickeln. Wer immer an eine Vorsehung glaubt, bekennt sich auch zum Glauben an einen ewigen Gott, der Alles erschaffen und geordnet, und erkennt in ihm den Vater des Weltalls, daß dieser einen Sohn habe, behaupten nur wir, so sonderbar und unglaublich dieß denen vorkommen mag, die bei Griechen und Nichtgriechen für Philosophen gelten. Zwar scheinen auch Einige *) von diesen eine Vorstellung gehabt zu haben, wenn sie behaupten, daß Alles durch den Logos entstanden sey; wir dagegen, getreu der Lehre, die wir unumstößlich gewiß für göttliche Eingebung halten, sind der Ueberzeugung, daß der höhere und göttlichere Begriff von Sohn Gottes auf keine andere Weise entwickelt und erkennbar gemacht werden könne, als allein aus den vom heiligen Geiste eingegebenen Schriften, nehmlich der Evangelisten und Apostel, und, worauf Christus selbst hinweist, des Gesetzes und der Propheten. Von dem Daseyn des heiligen Geistes aber konnte Keiner auch nur eine Ahnung haben **), der nicht mit Gesetz und Propheten

*) De la Rue macht hier eine lange Anmerkung, um zu beweisen, daß die platonische Trinitätslehre von der kirchlichen toto coelo verschieden sey. Uebrigens nimmt er auch den Plotin und Numenius zu Hülfe. Daß Orig. auch auf den letztern und einige andere, die er neben Plato fleißig studierte, anspielt, ist mehr als wahrscheinlich; den Philo zählt er schwerlich zu diesen, da er weiter unten veos, qui in lege et prophetis versati sunt« ehrenvoll ausnimmt.

**) Rue sieht hier einen Widerspruch gegen das Obige. Wenn nehmlich Orig. den δευτερον θεον des Plato (ep. ad Dionys. II.) als Sohn nehme, so müsse er auch in dem τριτον (ib.) den heil. Geist sehen. Allein Orig. hatte schwerlich diese Stelle im Auge. Er spricht nur vom Logos. Dann macht er auch sonst, z. B. gegen Celsus,

vertraut war, oder sich zum Glauben an Christus bekennt. Von Gott dem Vater läßt sich nehmlich, obgleich er unaussprechlich ist, doch die Vorstellung aus der sichtbaren Welt und aus den Ahnungen des menschlichen Geistes entnehmen: und diese kann überdieß durch die heilige Schrift bestätigt werden. Auch von dem Sohne Gottes, wenn gleich Niemand den Sohn kennt, denn nur der Vater, bildet sich der menschliche Geist die richtigen Begriffe nach der heiligen Schrift, und zwar nicht blos nach dem Neuen, vielmehr auch nach dem Alten Testament, vermöge der bildlich auf Christum bezogenen Thaten der Heiligen, in welchen entweder seine göttliche oder die von ihm angenommene Menschennatur vorgebildet ist.

Ueber den heil. Geist aber belehren uns viele Schriftstellen, wie David im 50. Ps. sagt: Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir; und Daniel (4, 6.): der heilige Geist, der in dir ist. Im Neuen Testament dagegen bieten sich überreiche Zeugnisse dar, wo von ihm gesagt ist, daß er auf Jesum herabgekommen, wo der Herr selbst nach seiner Auferstehung die Jünger anweht mit den Worten: Nehmet hin den heiligen Geist (Joh. 20, 22.); wo der Engel der Maria verkündet, der heilige Geist wird über dich kommen; und wo Paulus schreibt: Niemand kann den Herrn Jesum anrufen, ohne in dem heiligen Geist (1 Cor. 12, 3.). In der Apostelgeschichte wird durch Händeauflegen der Apostel in der Taufe der heilige Geist mitgetheilt. Alles hinlängliche Zeugnisse, daß das Wesen des heiligen Geistes solche Kraft und Hoheit in sich trage, daß eine heilsame Taufe ohne *) Anrufung des Vaters, Sohnes und

---

nirgends auf eine Aehnlichkeit des heil. Geistes mit der platonischen Weltseele (dem τριτονθειον) aufmerksam; er muß also auch keine gefunden haben. Mithin ist die obige Stelle, wie sie Rufin gibt, ganz unverdächtig; zumal, da er an der Vergleichung des Logos mit dem platonischen keinen Anstoß nahm, warum sollte er hier etwas geändert haben?

*) Rufin hat: nisi excellentissimae omnium Trinitatis auctoritate, i. e. patris — — — cognominatione. Nun kommt weder das Wort τριας oder ein ähnliches in einer noch griechisch vorhandenen Schrift des Orig. vor, noch ist es wahrscheinlich, daß dieser am Anfang der Untersuchung vom heil. Geiste schon von einer ausge-

heiligen Geistes nicht verrichtet werden könne, und dem unerschaffenen Gotte und seinem eingebornen Sohne auch der Name des heiligen Geistes beigesellt werden müsse. Wer staunt nun nicht über die Hoheit des Geistes, wenn er hört, daß wer den Sohn lästert, Vergebung hoffen könne, wer aber den heiligen Geist gelästert habe, weder in dieser noch in jener Welt Vergebung erlangen werde?

3. Daß nur von Gott Alles Erschaffene stammt, und kein Geschöpf ist, das nicht von ihm sein Daseyn empfangen hätte, beweisen viele Stellen der Schrift, wodurch alle die falschen Meinungen von einer Gott gleichewigen Materie, oder von unerschaffenen Geistern, denen Gott nicht sowohl das Daseyn, als Maaß und Ordnung gegeben hätte, verworfen und niedergeschlagen werden. In dem Buche des Hermas „der Hirte oder der Führer zur Buße*)" heißt es: „Vor

---

machten Trinitas spreche, ohne im Folgenden (wo nur von den Wirkungen des Geistes die Rede ist) näher darauf einzugehen: selbst ohne in der Recapitulation am Ende des Buchs, wo er eigentlich von der Trinität spricht, dieses Wort zu gebrauchen. Rufin bringt es noch öfters, aber mir ist es sehr verdächtig. S. die Einleitung.

*) Dieses Buch kommt bei den K. V. unter verschiedenen Titeln vor: *Ερμας* und *Ερμης*, was übrigens nur Verschiedenheit des Dialects ist; liber Pastoris, Duae viae, Judicium petri (cf. Rufin. exp. in symb. apostol.), Pastor, Liber pastoris, nuncii poenitentiae (in einigen Manuscr. und frühern Ausg.), lauter Titel, die sich auf einen Theil des Inhalts beziehen. Rufin übersetzt hier: Pastoris qui dicitur, Angeli poenitentiae (nach dem verbesserten Texte). Das erste Buch enthält apocalyptische Visionen über die Schicksale der Kirche; das zweite enthält eilf ascetische Vorschriften, wovon die vierte etwas von der Buße sagt, die sechste von „zwei Wegen und zwei Geistern" des Menschen (dem guten und bösen) handelt; im dritten werden jene Vorschriften mit Gleichnissen belegt. — Uebrigens hielten Origenes, Clemens und Andere große Stücke von dieser Schrift; ob aber der Verfasser jener Hermas Röm. 16, 14. sey, lassen sie unentschieden. Orig. zu dieser Stelle: *puto* Hermam istum esse scriptorem illius libelli, qui Pastor appellatur, quae scr. valde utilis mihi videtur, et *puto*, divinitus inspirata. Vergl. homil. 1. in Ψλ. 37. und Clem. Strom. 1. *θειως η δυναμις η τω Ερμα λαλεσα*. Hieronymus sagt sogar, sie sey bei

Allem glaube, daß Ein Gott ist, der Alles erschaffen und geordnet, der Alles aus dem Nichtseyn hervorgerufen: der selbst Alles begreifend, von Niemand begriffen wird.“ Auch im Buche Enoch liest man Aehnliches. — Nur vom heiligen Geiste konnten wir bis auf diese Stunde keine Stelle der heiligen Schrift finden, worin er Geschöpf genannt würde: nicht einmal in dem Sinne, wie es nach dem obigen Salomo von der Weisheit gebraucht, oder wie die Worte „Leben, Wort“ und andere vom Sohne Gottes zu verstehen sind*). Gleichwohl müssen

---

mehreren griech. Kirchen öffentlich vorgelesen worden (demnach wäre sie nach Semler's Definition zum canon gehörig); er setzt aber hinzu: in canone non sunt. Euseb. setzt sie εντοις νοθοις. Daß sie allgemein gebraucht, aber nicht allgemein für göttlich gehalten werde, sagt Or. Comm. in Matth. t. XIV. und π. Α. IV, 2, 4. nennt er es sogar ein υπο τινων καταφρονουμενον βιβλιον, Er selbst soll einen Commentar dazu geschrieben haben; zu welcher Angabe übrigens vielleicht nur das „διηγουμεθα το εν τω — ποιμενι κτλ.“ a. a. O. veranlaßt hat.

*) Mit dieser Stelle sucht Rufin (de adulterat. libr. Orig.) die Aechtheit des gleich folgenden zu widerlegen: „qui superius dixerat, nusquam inveniri in omni scriptura, ubi sp. s. factus vel creatus diceretur, *continuo* subjiceret, inter caeteras creaturas factum esse spiritum sanctum.“ Es ist also kein Zweifel, Rufin selbst gesteht es, daß hieher, sogleich nach der angeführten Bemerkung (nusquam inveniri etc.) die Behauptung gehört, die dem Orig. von Epiphanius (και το πνευμα το αγιον κτισον εισηγησατο (haer. 64, 5.), Justinian (in dem Erlaß selbst: οτι ο υιος και το αγιον πνευμα κτισματα εισι), Photius (s. Einl.), Augustin, Cedrenus, Suidas u. A. als Irrlehre Schuld gegeben wird. Und wie er seine Meinung ausdrückte und erhärte, dieß sehen wir klar im Comm. in Joh. II, 6. von dem es genügt folgendes herzusetzen: ταυτα δε επιπολυ εξηταται σαφεστερον ιδειν βουλομενοις, πως, ει παντα δι αυτου εγενετο, και το πνευμα δι αυτου εγενετο. In den Text konnte ich aus Mangel an größeren Fragmenten nur die Behauptung mit Bezug auf die letztere Stelle in Joh. aufnehmen, wie dieß im nächsten Satze geschieht. Es schließt sich aber der letzte Satz dieses §. in der rufinischen Uebersetzung sehr gut an, welcher ohnedieß nach der Regel „cognoscitur Origenis sermo ex auctoritatum abundantia“ nicht zu verwerfen ist.

wir annehmen, daß auch der heilige Geist, wenn nach Joh. 1, 3. durch den Logos Alles gemacht ist, durch ebendenselben geschaffen sey. Und vielleicht ist eben der Geist, der nach der Schöpfungsgeschichte auf den Wassern schwebte, nichts anderes als der heilige Geist, wie ich dieß in meiner Erklärung zu dieser Stelle genommen habe, natürlich nicht im geschichtlich-wirklichen, sondern im geistigen Sinne.

4. Dann haben wohl auch schon einige meiner Vorgänger bewerkt, daß so oft im Neuen Testament der Geist ohne nähere Bestimmung genannt wird, der heilige Geist zu verstehen sey, wie in Gal. 5. 22. die Frucht des Geistes ist ꝛc. und Gal. 3, 3. Ich glaube aber, daß sich auch im Alten Testament jene Unterscheidung anwenden läßt, wo es heißt: „der dem Volke, das auf der Erde ist, den Odem gibt und den Geist denen, die darauf gehen.“ Ohne Zweifel ist Jeder, der die Erde (das Irdische und Vergängliche) betritt, des heiligen Geistes theilhaftig, sofern er ihn von Gott empfängt. Es sagte mir auch der Hebräer*), jene zwei sechsflügelichten Seraphim bei Jesaias, die gegen einander rufen und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr Zebaoth“ seyen der eingeborne Sohn Gottes und der heilige Geist; und ich glaube, daß auch in dem Liede Habakuks die Worte, „in Mitten

*) ο Εβραιος ελεγε. Hieron. apol. adv. Rufin. (ep. ed. Erasmi t. 2, p. 204.): Ipse Origenes et Clemens et Eusebius atque alii complures, quando de scripturis aliqua disputant, et volunt approbare, quod dicunt, sic solent scribere: referebat mihi Hebraus; certe etiam Origenes patriarchen *Huillum*, qui temporibus ejus fuit, nominat: et XXX. tom. in Esaj. et Psalm. LXXXIX. — Die obige Stelle des Textes findet sich griechisch bei Justinian und Joh. von Damaskus; Rufin hat sie wörtlich so. Die Erklärung, die Orig. gibt, erwähnt Hier. lib. 3. in Es. u. ep. ad Pammach. et Oceanum (ed. Erasm. 11, pag. 192.) als eine expositio detestanda. Die LXX. haben in der zweiten Stelle Habac. 3, 2: εν μεσω δυο ζωων γνωσθησῃ. — Duorum animalium vel duarum vitarum gibt es Rufin, je nach der Lesart ζωων von ζωον, oder ζωων von ζωη. Im hebr. Texte steht nichts von all diesem; es heißt: בקרב שנים תודע בקרב שנים היחו (Hab. 2, 4.).

zweier Wesen wirst du erkannt werden", von Christus und dem heiligen Geiste zu verstehen seyen. Denn alles Wissen von dem Vater wird nur mitgetheilt durch die Offenbarung des Sohnes im heiligen Geiste, so daß diese beiden, die der Prophet lebende Wesen nennt, der Grund des Wissens von Gott dem Vater sind. Wie von dem Sohne gesagt wird, daß Niemand ausser ihm den Vater sehe, als wem er ihn will offenbaren, so sagt der Apostel (1 Cor. 2, 10.) von dem heiligen Geiste: uns hat Gott geoffenbaret durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Ja selbst der göttliche Erlöser, wo er der göttlichen und tiefern Lehren erwähnt, die seine Jünger noch nicht fassen könnten, sagt zu den Aposteln: Ich habe euch noch viel zu sagen, — — wenn aber der Tröster, der heilige Geist kommt, der wird euch Alles lehren ꝛc. (Joh. 16, 12.). Wie demnach der Sohn, der allein den Vater kennt, ihn nur offenbart, wem er will: so ist anzunehmen, daß auch der heilige Geist, der allein die Tiefen der Gottheit erforscht, Gott offenbart, wem er will. Denn „der Geist weht wo er will" (Joh. 3, 8.). Uebrigens darf man sich das nicht so denken, als ob der Geist nur vermittelst der Offenbarung des Sohnes erkenne. Denn wenn er nur durch diese den Vater erkennt, so kommt er aus dem Mitwissen zur Erkenntniß; nun ist es aber ebenso unfromm als ungereimt, einen heiligen Geist zu bekennen und ihm Mangel an Wissen zuzuschreiben. Er war aber auch nicht zuvor etwas Anderes, als heiliger Geist, so daß er auf dem Wege der Entwicklung heiliger Geist geworden wäre; und man kann nicht sagen, er habe, als er noch nicht heiliger Geist gewesen, nichts vom Vater gewußt, und erst nachdem er zur Erkenntniß gekommen, sey er heiliger Geist geworden; in diesem Falle würde er gewiß nie mit dem Wesen des unwandelbaren Gottes, Vaters und Sohnes zusammengedacht. Dieß ist nur insofern möglich, als er von Ewigkeit heiliger Geist war. Es sind jedoch die Worte „von Ewigkeit" und „war" und ähnliche Zeitbestimmungen, die wir gebrauchen, unverfänglich und mit Nachsicht zu nehmen, sofern ihre Bedeutung eine endliche und zeitliche ist, das aber, wovon wir hier nach mensch-

licher Weise reden, seiner Natur nach alle Begriffe des endlichen Verstandes übersteigt.

5. Hier scheint es mir am rechten Orte zu seyn, nach der Ursache zu fragen, warum der, welcher durch Gott wiedergeboren wird zur Seligkeit, sowohl des Vaters, als des Sohnes, wie des heiligen Geistes bedarf, und derselben nicht theilhaftig würde ohne die drei, auch nicht des Vaters oder des Sohnes inne werden kann, ohne den heiligen Geist. Bei dieser Frage müssen wir wohl vor allem die eigenthümliche Thätigkeit des heiligen Geistes und die eigenthümliche des Vaters und Sohnes beschreiben*). Gott der Vater nehmlich, der das All zusammenhält, reicht bis zu jedem Einzelnen, indem er jedem aus seinem eigenen Seyn das Daseyn mittheilt, denn er ist der Seyende: geringer im Verhältniß zum Vater ist der Sohn, der nur die vernünftige Welt durchdringt: denn er ist der zweite nach dem Vater. Noch eine Stufe niedriger steht der heilige Geist, welcher nur über die Heiligen sich verbreitet; so daß dem zu Folge die Macht des Vaters über dem Sohne und heiligen Geiste steht; größer ist wiederum die des Sohnes, als die des heiligen Geistes; und ebenso steht auch die Macht des heiligen Geistes weit über den übrigen heiligen Wesen. Die eigenthümliche Kraft des heiligen Geistes also beschränkt sich nicht erst durch die leblose oder belebte, die vernünftige oder vernunftlose Natur, denn sie geht nicht auf die vernünftige Welt, die noch im Argen liegt, sondern ganz allein auf diejenigen vernünftigen Wesen, die sich zum Bessern wenden und Christi Wege gehen, d. h. in guten Werken und in Gott bleiben.

6. Daß aber die Thätigkeit des Vaters und Sohnes in Allen, Sündern wie Heiligen, ist, dieß geht daraus hervor, daß alle vernünftigen Wesen des Logos theilhaftig sind und eben dadurch den Samen der Weisheit und Gerechtigkeit in

*) Die Lehre von der Thätigkeit des Sohnes hat Rufin ganz weggelassen und das Uebrige entstellt. Glücklicherweise haben wir die ganze Stelle bei Justinian und bei Hieronym. — Ὅτι ist nur einleitend, und bezieht sich auf das vorangegangene „beschreiben." Arbitror, was Rufin supplirt, ist überflüssig.

sich tragen, welcher ist Christus. Der Ausspruch „ich bin, der ich bin" (Ex. 3, 14.) beweist, daß Alles was ist, aus Gott urständet, und mithin die Thätigkeit des Vaters alles Seyn, Gutes und Böses, Vernünftiges und Unvernünftiges durchgreift. Auch lehrt Paulus, daß Alle an Christo Theil haben, Röm. 10, 8.; Christus, will er sagen, ist in Aller Herzen, weil sie nur durch Theilhaftigwerdung des Wortes vernünftig sind (λογουμετεχοντες λογικοι εισιν). So sagt Christus Joh. 15, 22. „wenn ich nicht gekommen wäre, so hätten sie keine Sünde ꝛc.", was denen wohl verständlich ist, die wissen, bis zu welchem Zeitpunkt der Mensch ohne Sünde ist, und von wo an er der Sünde verfallen ist. Der Mensch hat Sünde von dem Innewerden der Vernunft an; sobald er nehmlich des Erkennens mächtig ist, und die ihm inwohnende Vernunft die Unterscheidung des Guten und Bösen an die Hand gibt, so daß er mit Bewußtseyn Böses thut, dann ist er der Sünde verfallen. Daher heißt es: „sie haben keine Entschuldigung für ihre Sünde", sobald ihnen der göttliche Logos den Unterschied des Bösen und Guten zu Gemüthe geführt hat. Daß ferner die ganze Menschheit nicht von der Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen ist, lehrt der Erlöser im Evangelium: das Reich Gottes ist in Euch (Luc. 17, 21.). Ist es aber nicht wohl dasselbe, wenn Genes. 2, 7. gesagt wird: „Er blies ihm ein den Odem des Lebens ꝛc."? Ist dieser allgemein allen Menschen gegeben, so haben alle einen Theil aus Gott.

7. Ist es dagegen vom heiligen Geiste zu verstehen, weil Einige gefunden haben wollen, daß Adam Prophet gewesen*), so darf man es eben deswegen nicht allgemein, sondern nur in Beziehung auf die Heiligen nehmen. Auch zur Zeit der Fluth, da alles Fleisch den Weg des Herrn verlassen hatte, finden wir den Ausspruch Gottes über die Unwürdigen und Sünder: mein Geist wird fortan nicht in jenen Menschen bleiben, weil sie Fleisch sind; zum klaren Beweis, daß der gött-

*) Von der προφητεια Adams spricht Orig. auch hom. 2. in Cant. Clem. Al. Str. I. p. 335. ed. Par. Justin. Mart. ap. I, p. 73. u. A. Clem. bezieht sich nur auf die Worte Adams über die Eva und auf die Benennung der Thiergeschlechter.

liche Geist von jeden Unwürdigen genommen wir. Vergleiche Ps. 103, 29., wo vom heiligen Geiste gesagt ist, er werde nach Vertilgung der Sünder sich ein neues Volk schaffen, das den alten Menschen durch die Erneurung im Geiste ablegen und ein neues Leben beginnen werde. Mit vollem Recht sagen wir also, der heilige Geist wohne nicht in Allen, nicht in denen, die Fleisch sind, sondern nur in den Wiedergeborenen. Daher wurde auch von den Aposteln nach der Taufhandlung durch Händeauflegen die Gnade und Offenbarung des heiligen Geistes mitgetheilt. Und selbst der göttliche Erlöser spricht nach seiner Auferstehung, als schon das Alte vergangen und Alles neu geworden war, als ein neuer Mensch und der Erstling unter denen, die da schlafen, zu den durch den Glauben an seine Auferstehung ebenfalls erneuerten Aposteln: nehmet hin den heiligen Geist. Dieß ist es, was der Herr im Evangelium von den neuen Schläuchen sagt (Marci 9, 16. 17).

Sonach geht die Thätigkeit des Vaters und Sohnes ohne Ausnahme auf die ganze Schöpfung: der Wirksamkeit des heil. Geistes haben sich nur die Frommen zu erfreuen. Daher heißt es: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist" (1 Cor. 12, 3.); und an einer andern Stelle werden die Apostel (Apostelgesch. 1, 8.) nur erst später gewürdigt, ihn zu empfangen. Daraus leite ich auch die Folge ab, daß einer, der sich an des Menschen Sohn versündigt hat, Vergebung erlangen kann, weil der der göttlichen Vernunft (λογος) Theilhaftige, wenn er aufhört vernünftig zu handeln, in Unwissenheit und Thorheit gefallen seyn kann und deswegen Verzeihung verdienen mag; wer aber einmal der Mittheilung des heiligen Geistes gewürdigt und wieder rückfällig geworden ist, der hat durch Werk und That den heiligen Geist gelästert. Nur glaube man nicht, wir haben dadurch, daß wir dem heiligen Geiste blos Thätigkeit in den Heiligen zuschreiben, die Wirksamkeit des Vaters und Sohnes dagegen auf Gute und Böse ergehen lassen, den Geist dem Vater oder Sohne vorgezogen oder ihm einen höhern Rang angewiesen; der Schluß wäre ganz unrichtig. Wir haben nur die Eigen-

thümlichkeit seines Wirkens beschrieben*). Auch der Vater hat wieder eine eigenthümliche Thätigkeit ausser jener, vermöge welcher er Allem das Daseyn verleiht: und der Sohn hat einen eigenen Wirkungskreis in denen, welchen er die Vernünftigkeit verleiht, indem er schafft, daß sie, was sie sind, recht sind. Ebenso ist auch die Gnade des Geistes, die den Würdigen zukommt, durch Christum vermittelt, von dem Vater gewirkt nach Verdienst derer; die derselben fähig werden. Dieß meint der Apostel, wenn er die ganze göttliche Wirksamkeit als Eine darstellt, 1 Cor. 12, 4. 5. 6. Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist ꝛc. ꝛc., was mithin eine Gabe des Geistes heißt, wird vermittelt durch den Sohn und gewirkt vom Vater. „Alles aber wirkt Ein und derselbe Geist", 1 Cor. 12, 11.

8. **) Doch, nehmen wir den Faden der Untersuchung wieder auf. Gott als Vater gibt Allem das Seyn: die Einwirkung Christi, weil er die göttliche Vernunft ist, schafft die Vernünftigkeit. Das Vernünftige nun kann verdienstvoll oder schuldig seyn, weil es der Tugend und der Sünde fähig ist. Dazu kommt nun nothwendigerweise die Mitwirkung des heiligen Geistes, damit das, was seinem Wesen nach nicht heilig ist, es werde durch Mittheilung desselben. Wenn wir also das Seyn aus dem Vater, die Vernünftigkeit aus dem Logos, die Heiligung aus dem heiligen Geiste empfangen, so wird wiederum Christi, sofern er die Gerechtigkeit ist, nur derjenige

*) Hier ist von Rufin eine dem bisherigen (§. 5.) ganz widersprechende Stelle interpolirt: Porro autem nihil in Trinitate majus minusve est dicendum, quum unius divinitatis fons verbo ac ratione sua teneat omnia, spiritu vero oris sui, quae digna sunt, sanctificatione, sanctificet etc.

**) His igitur de *unitate* Patris et Filii et Sp. s. *protestatis*, redeamus nunc ad eum ordinem, quem disserere coeperamus. So beginnt Rufin diesen §. Ich finde eine ganz andere Unitas in dem Bisherigen als Rufin, und das „protersitatis" will mir fast verrathen, Ruf. habe uns wieder einiges „ex suis" im vorigen §. zur Befestigung der Rechtgläubigkeit aufgetischt. Dennoch habe ich soviel, als dem Sinne des Orig. nicht widerstreitet und seiner Neigung zu Wiederholungen zusagt, als ächt aufgenommen.

theilhaftig, der schon durch den heiligen Geist geheiligt ist; und wer durch die Heiligung des Geistes bis auf diese Stufe gelangt ist, der wird nichts destoweniger die Gabe der Weisheit durch die Wirksamkeit des Vaters erhalten. Dieß nehme ich für den Sinn der pauliniſchen Rede, „es ſind mancherlei Wirkungen, aber es iſt Ein Gott, der da wirket Alles in Allen". Daher iſt auch die Wirkſamkeit des Vaters, vermöge welcher Alles iſt, herrlicher und erhabener; während einer durch das Innewerden Chriſti, als der Weisheit, der Erkenntniß und der Heiligung, noch fortſchreitet und zu höhern Stufen gelangt; und durch Inwohnung des heiligen Geiſtes erſt reiner und geläuterter wird, und nur erſt nach Reinigung und Vertilgung aller Flecken der Unwiſſenheit und Verderbniß zu dem Grade von Reinheit und Lauterkeit gelangt, daß ſein von Gott empfangenes Seyn ſo iſt, wie es Gottes, der das Seyn immerhin rein und vollkommen gibt, würdig iſt: daß das Seyn gleich würdig iſt, wie der Urheber des Seyns. So wird auch, wer den Zwecken ſeines Urhebers vollkommen entſpricht, ein ewiges und unendliches Beſtehen der Tugend von Gott erlangen. Um dahin zu gelangen, und damit unaufhörlich und unzertrennlich, neben dem, der iſt, das ſey, was von ihm erſchaffen iſt, bedarf es der Weisheit, um daſſelbe durch die fortwährende Kräftigung und Heiligung des heiligen Geiſtes, vermöge welcher es allein Gott faſſen kann, zur Vollkommenheit zu führen. So können wir alſo nur durch die fortgeſetzte Einwirkung des Vaters, Sohnes und Geiſtes auf uns, durch die verſchiedenen Stufen der Vervollkommnung, wenn je einmal, das heilige und ſelige Leben anſchauen: in welchem wir, da wir nur durch viele Kämpfe dahin gelangen konnten, auch ſo verharren müſſen, daß uns niemals eine Ueberſättigung von dieſem Gute anwandeln darf; vielmehr, je mehr wir von jener Seligkeit genießen, um ſo mehr muß auch die Sehnſucht danach in uns erweitert und verſtärkt werden, indem wir Vater, Sohn und Geiſt immer inbrünſtiger faſſen und feſthalten. Wenn je einmal einen von denen, die auf der höchſten Stufe des vollkommenen Lebens ſtehen, Ueberſättigung ergreifen ſollte, ſo glaube ich doch nicht, daß er

plötzlich entleert würde und abfiele: sondern er müßte allmählich und Stufenweise versinken. Und wenn auch einer augenblicklich zu Fall käme, so wird er, wenn er sich wieder besinnt und umkehrt, doch nicht ganz fallen, sondern sich bald erholen und das Versäumte wieder einbringen können.

9. *) Um ein solches Versehen (Cap. IV. Schwachheitssünde) zu verdeutlichen, wollen wir uns eines Gleichnisses bedienen. Ein Geometer z. B., ein Arzneikundiger u. dgl. der seine Wissenschaft durch langen Unterricht und eigene Uebung vollkommen erlernt hat, ein solcher hat wohl nicht zu befürchten, daß er als Gelehrter einschlafe, und wenn er aufwache, von seiner Kunst nichts mehr wisse. (Eine zufällige Verletzung oder Schwächung kann nicht hieher gezogen werden, sie entspricht dem beabsichtigten Gleichnisse nicht). So lang also der Arzt, oder Geometer sich im Nachdenken über seine Kunst und in verständigen Versuchen übt, bleibt ihm auch seine Wissenschaft. Wofern er aber sich der Uebung und dem Fleiße entzieht, fällt ihm anfangs Eines nach dem Andern aus, dann Mehreres, und so vergißt er mit der Zeit Alles.

*) Rufin macht hier ein eigenes Cap. (IV.) mit der Ueberschrift „de diminutione vel lapsu", ohne Zweifel aus seiner Feder; dem Origenes sind solche Abschweifungen gewohnt, zumal da, wo er im Vorangegangenen auf eine bestrittene, oder ihm eigenthümliche Vorstellung kommt. Hier ist der Anhang um so natürlicher, als Origenes das Geschäft des Geistes auf die Gnadenwirkungen und das innere Leben des Christen beschränkt. Er sagt deßwegen (§. 10.) volentes *divina* in nos *beneficia* demonstrare excessu quodam usi haec dicimus; auch fährt er im nächsten Abschnitt fort: Post eam dissert, quam de Patre, et Filio et Sp. s. — digessimus. Ich betrachte daher das IV. Cap. nur als Fortsetzung vom III., und reihe es an die bisherigen §§. an.

Rößler findet bemerkenswerth, daß Origenes gegen den Begriff vom Falle streite, nach welchem der Mensch auf einmal alle Erkenntniß des Wahren oder Neigung zum Guten verlieren könne. De la Rue meint ganz richtig, „dieß hänge mit seiner Lehre von der „unverlierbaren Willensfreiheit" zusammen, sey aber der katholischen Glaubenslehre zuwider." Leider muß auch Huet das zugeben! Cf. Orig. lib. 2, qu. XI, 1. Daß Origenes an den Fall Adams gedacht, glaube ich nicht; er spricht hier nur von dem τελειος ανηρ, dem vollkommenen Christen, dem γνωστικος des Clemens (Strom. VI. p. 668. sqq.)

Doch ist es möglich, daß er, wenn er von anfänglichen und unbedeutenden Rückschritten wieder umkehrt und es nicht weiter kommen läßt, das Verlorne einhole und das Halbvergessene wieder lerne. Dasselbe ist es bei dem, der sich auf göttliche Wissenschaft und Weisheit legt, dessen Kenntniß und Fleiß alles Aehnliche unvergleichbar weit übertreffen muß: mögen wir nun auf den Wachsthum des Wissens sehen, oder auf dessen Abnahme in Folge des angenommenen Gleichnisses; zumal wenn wir den Ausspruch des Apostels (2 Cor. 3, 18.) beherzigen, daß wir die (Vollkommenen,) die Herrlichkeit Gottes von Angesicht zu Angesicht schauen werden.

10. Jedoch, wir sind da, wo wir die göttliche Einwirkung des Vaters, Sohnes und Geistes auf uns entwickeln wollten, auf eine Abschweifung *) gerathen, und haben dabei die Lehre von der Seele, wenn auch nur kurz, berühren zu müssen geglaubt. Indem wir aber nun zu der Lehre von der vernünftigen Schöpfung übergehen, finde ich es geeigneter, von den vernünftigen Wesen überhaupt nach ihrer dreifachen Abstufung in einem eigenen Abschnitt zu reden.

Vierter Abschnitt. (V. Cap.)

Von den vernünftigen Wesen.

1. An die möglichst kurze Darstellung der Lehre von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste, reiht sich die Untersuchung über vernünftige Wesen an; und zwar über ihre Abstufungen, ihre Ordnungen, und die Dienste der heiligen, wie der bösen Mächte; endlich auch über solche, die zwischen den guten und bösen in der Mitte stehen, und noch

---

*) Origenes hat am Ende des vorigen §. von **transferamus** — und **contemplemur** gesprochen (wo ich **vel — vel** für εἴτε — εἴτε „mögen wir — oder" genommen habe, nicht η — η); er fühlt nun, daß er dadurch zu weit gienge, und daß er vorher noch im Allgemeinen von den sittlichen Attributen vernünftiger Wesen überhaupt reden muß.

im Kampfe *) begriffen sind. Wir finden in der hl. Schrift häufig die Namen von Ordnungen und Verrichtungen guter oder böser Engel. Vorerst geben wir diese; dann die Frage nach ihrer Bedeutung. Einige gute Engel nennt Paulus (Hebr. 1, 14.) „dienstbare Geister", ferner finden wir bei ihm (ich weiß nicht, woher **) die Benennung „Thronen, Herrschaften und Fürstenthümer" u. s. w. und nach Aufzählung aller dieser setzt er, andeutend, daß es noch andere

*) Nach dem, was er in der Vorrede §. 5. darüber sagt, versteht er unter diesen εν μεσω und εν αγωνι die menschlichen Seelen. Da diese nach seinem System „gefallene Geister" sind (vgl. 2. Buch, 8. Abschn. 3. §.), wie die Dämonen, so betrachtet er im weitern Verlaufe das Menschengeschlecht als den Mittelstand, durch welchen die, die in die Reihe der Engel zurückkehren, so wie die, welche aus diesen in die untersten Regionen verstoßen werden, durchzugehen haben. Cf. Hieron. ad Pammachium adv. err. Joann. Hieros. unten zu §. 3.

**) Deutet er vielleicht die Vermuthungen an, daß P. diese Benennungen von den Gnostikern entlehnt und angewendet habe, um ihre Ansicht von Christus, als einem αιων, und dgl. zu bekämpfen, ohne ihnen dadurch dogmatischen Werth zu verleihen? Semler möchte insofern (B. 2. S. 183.) gegen Rößler Recht haben: „daß Origenes nicht zur Thenopeustie rechne, was er hier von den Engels-Klassen sage." Allein im Folgenden gründet er eine seiner eigenthümlichsten Ansichten auf diese Unterscheidungen; und es ist darum wahrscheinlicher, daß er mit dem nescio, unde nur das ausdrücken will, daß diese Benennungen in den übrigen Schriften, namentlich in der alttestamentlichen Engellehre, nicht vorkommen. Nach seiner Unterscheidung des tiefern (allegorischen) Schriftsinns würde ihn übrigens auch die äußere (buchstäbliche) Beziehung dieser Namen auf gnostische Lehren nicht gehindert haben, seine christliche Speculation darauf zu bauen.

Was die αγγελοι betrifft, so unterscheidet Origenes zwar αγιοι und εναντιοι. Dennoch ist jenes nicht der Gattungsbegriff, sondern, wie Hieron. ad Pamm. (Ex. II. 170.) aus Origenes anführt: angelos nomen esse officii, non naturae, und wie unten (cap. VIII.) erläutert wird, eine species, welche den θρονοις, αρχαις, εξουσιαις u. s. w. meistens subordinirt ist, so wie im folgenden §. 2. die αγγελοι διαβολου dem πονηρος. Der Gattungsbegriff ist „κτισεις λογικαι" in αγγελοι liegt bei Origenes blos der Begriff des „Dienenden"; s. 7. Abschn. §. 1.

Stände und Ordnungen vernünftiger Wesen gebe (Eph. 1, 21.), hinzu: (Christus sey) über alles, was genannt mag werden, in dieser und jener Welt. Er gibt somit zu verstehen, daß es außer den genannten noch andere gebe, die in dieser Welt genannt werden, ohne von ihm aufgezählt oder sonst Jemanden bekannt zu seyn, und wieder andere, die in dieser Welt nicht, sondern nur in der zukünftigen werden genannt werden.

2. Nun wird aber alles Vernünftige, das die Grenzen und Vorschriften der Vernunft übeyschreitet, durch die Verletzung des Guten sündhaft. Alle vernünftige Schöpfung also ist der Ehre und des Vorwurfs fähig: der Ehre, wenn sie nach der ihr inwohnenden Vernunft zum Bessern fortschreitet, des Vorwurfs, wenn sie von der Bahn des Rechten abweicht; mithin unterliegt sie auch der Belohnung und Bestrafung. Dieß muß denn auch vom Teufel selbst und seinen Anhängern die seine Engel heißen, gelten. Doch um mit unserm Gegenstande bekannt zu werden, wollen wir zuerst ihre Namen aufzählen. Der Name Diabolos, Satan, Poneros kommt häufig vor; auch wird er als Kind Gottes bezeichnet. Ebenso werden Engel von ihm, und der „Fürst dieser Welt" genannt; ob dieß der Teufel selbst oder ein Anderer sey, wird nicht klar gemacht. Auch kommen Fürsten dieser Welt vor, die eine Weisheit besitzen, „welche zu nichte werden" soll. Ob dieß nun eben jene Mächte sind, mit denen wir im Kampfe leben, oder andere, dieß scheint mir kaum ermittelt werden zu können. Nach den Herrschaften werden nehmlich auch Mächte genannt, gegen die wir zu kämpfen haben; dasselbe haben wir auch gegen die Fürsten dieser Welt, und gegen die Herrscher der Finsterniß zu thun. Ferner spricht der Apostel von Geistern der Bosheit unter den Himmlischen. Was ist nun besonders von den bösen und unreinen Geistern, den Dämonen, in den Evangelien zu halten? Wiederum werden himmlische Wesen mit gleichem Namen genannt, welche übrigens im Namen Jesu die Knie beugen, oder beugen werden: ferner irdische und unterirdische, wie sie Paulus der Reihe nach aufzählt. In der Lehre von den vernünftigen Naturen dürfen dann auch wir

Menschen nicht übergangen werden, die wir immerhin für vernunftbegabte Geschöpfe gelten; ebenso ist nicht zu vergessen, daß unter uns Menschen Klassen gemacht werden, wenn es heißt (Deut. 32, 9.): „Des Herrn Theil ist sein Volk Jakob, Israel *) die Schnur seines Erbes." Als ein Theil der Engel werden auch die übrigen Völker (V. 8.) aufgezählt: Als der Höchste die Völker vertheilte, und die Söhne Adams zerstreute, da setzte er der Völker Grenzen, nach der Zahl der Engel Gottes. Mithin ist unter den übrigen vernünftigen Wesen auch die Vernünftigkeit der menschlichen Seele ein Gegenstand der Untersuchung **).

3. Wir haben nun die Namen so vieler Gattungen von dienstbaren Geistern, deren wirkliches Daseyn nicht bestritten werden kann ***), so fragt sich, ob der Urheber aller Dinge einige von ihnen gleich von Anfang so heilig und selig erschaffen habe, daß sie für das Gegentheil schlechthin unempfänglich wären: andere so, daß sie sowohl des Guten als des Bösen fähig werden könnten; wieder andere so, daß sie für die Tugend durchaus unempfänglich wären. Nehmen wir nun zuerst die Namen besonders vor, so frage sich, ob die „heiligen Engel" seit ihrem Daseyn immer heilig waren, es sind und seyn werden, ohne jemals einen Flecken der Sündhaftigkeit annehmen zu können? ferner, ob die sogenannten „heiligen Gewalten", vom Augenblick ihrer Schöpfung an, gegen irgend welche, und zwar solche Untergebene ihre Macht auszuüben anfiengen, deren ursprüngliche Bestimmung die Unterwürfigkeit wäre? ob die „Mächte" von Natur Machtvollkommenheit haben, oder durch ihr Verdienst, durch den Lohn der Tugend, dazu gelangt sind? Ob die „Thronen" den unbe-

*) Unser biblischer Text hat nur „Jakob" weiter unten statt: Engel Gottes — „Kinder Israel." LXX. aber αγγελων τϑ ϑεου. Die Schuld allegorisirender Spielerei fällt also hier auf die LXX. zurück, wenn nicht diese nach der Lesart בני אל übersetzt haben.

**) Es geht hieraus hervor, daß Origenes unter αι λογικαι φυσεις vorzugsweise die Engel versteht, da er von den Menschen dieses Prädikat erst zu beweisen sucht.

***) quibus certum est subesse substantias (υποϑηναι υποϑασεις).

weglichen Sitz der Seligkeit *), die „Herrschaften" ihre Herrschaft durch den bloßen Willen des Schöpfers, zugleich mit ihrem Hervortreten in's Daseyn, als natürliches, unentreißbares Vorrecht erhalten, nicht aber vermöge ihres Fortschreitens erreicht haben? Wollten wir dieß so unbedingt bejahen, so müßten wir folgerichtig dasselbe auch von den Geistern der entgegengesetzten Bestimmung gelten lassen. Wir müßten sagen, daß die Mächte, gegen die wir zu kämpfen haben, eben jenes starre Widerstreben gegen alles Gute nicht in Folge einer freiwilligen Abweichung vom Guten angenommen, sondern wesentlich und ursprünglich in sich tragen. Ebenso müßten die Fürsten der Finsterniß, die bösen, die unreinen Geister, die Dämonen u. s. w. nicht durch die Verkehrtheit ihres Zweckes, sondern durch ihr Verhängniß gefallen seyn. Ist aber dieß ungereimt (wie es denn gewiß ungereimt ist, die Ursache des Bösen in den bösen Geistern, abgesehen von der Richtung ihres freien Willens, schlechthin dem Schöpfer zuzuschreiben); wie sollten wir nicht genöthigt seyn, ebenso auch in den guten und heiligen Kräften keine Urwesentlichkeit des Guten anzuerkennen, welche, wie wir bewiesen haben, nur Christo und dem heiligen Geiste und natürlich auch dem Vater zukommt? Denn das Göttliche **) leidet keine Zusammensetzung, so daß ihm jene Eigenschaft erst zufallen könnte. Und daraus geht denn hervor, daß ***) aller Abfall die natürliche Folge der eigenen

*) Origenes gibt hier schon als Voraussetzung eine sinnreiche Erklärung von θρονοι.

**) trinitatis natura, Ruf. Ich glaube θεια φυσις, oder φυσις της θεοτητος.

***) Hier läßt Rufin eine fühlbare Lücke. Nicht nur in dem Briefe ad Av., sondern in fast allen Briefen des Hieronymus, wo er auf den Origenes und sein Werk π. Αρχων zu sprechen kommt, ist die Ansicht vorausgesetzt: „rationales creaturas (hauptsächlich die menschlichen und dämonischen) per negligentiam ad terrena corpora esse delapsas." Dasselbe findet sich in dem Briefe des Epiphan. ad Joann. Hieros. „quod animae angeli fuerint in coelis, et postquam peccaverint in supernis, dejectas esse in istum mundum — — sic in corpora relegatas, poenas antiquorum luere peccatorum." Cf. Hieron. ad Pammachium, „docet Origenes, per scalam Jacob paula-

Willensrichtung ist; und daß, sowie die höheren Geister nicht nach einem Vorzugsrechte, sondern nach ihrem sittlichen Verdienst ihren Rang behaupten, die vernünftigen Geschöpfe überhaupt nur durch Trägheit und Erschlaffung in irdische Leiber versanken, und, weil sie in ihrem frühern Zustande gesündigt haben, hier gleichsam an einem Strafort sich befinden. Sie fallen aber, wie wir schon (Absch. 4. §. 9.) gezeigt haben, nicht plötzlich, sondern sinken allmählich von einer Stufe zur andern, bis sie auf die unterste, die fleischliche gelangen, nachdem sie verschiedene Umwandlungen durchgemacht haben.

---

tim rationabiles creaturas ad ultimum gradum i. e. ad carnem et sanguinem descendere; nec fieri posse, ut de centenaris numero subito quis ad unum numerum praecipitetur, nisi per singulos numeros — perveniat: et tot mutare corpora, quot de coelo ad terram mutaverint mansiones id ad Pamm. et Oceanum, Apol. adv. Ruf. etc. Auch in der Folge dieses Werkes setzt Origenes, wie wir finden werden, diese Behauptung voraus. Er muß es also irgendwo in der Schrift π. Α. gesagt haben. Hier. weist dieser Behauptung ihre Stelle im Anfang dieses Abschnittes an, mit den Worten: Cumque venisset ad „rationales creaturas", atque dixisset, eas per (etc. wie oben). Aber auch die nächstfolgenden §§. setzen jenes voraus. Denn die biblischen Belege sprechen für einen Fall, und zwar für den Fall eines Geistes ersten Ranges, der nach Origenes Erklärung „per negligentiam" in das materielle Daseyn herunterſank; Rufins Ueb. dagegen spricht am Schluß dieses §. nur von „principatum agere oder potestatem exercere *ex merito*, non per conditionis *praerogativam*, was nur einseitige Wiederholung des Gesagten ist und zum Folgenden in gar keiner Beziehung steht. Auch sind seine Ausdrücke hier sehr verdächtig. Ich glaube daher für die entschiedene origeanische Behauptung keine passendere Stelle finden zu können, als hier, nachdem er aus der ursprünglichen Gleichheit und der gleichen Empfänglichkeit für das Gute und Böse die Selbstschuld des Falles der vernünftigen Wesen deducirt hat. Der Zusammenhang wird dieß rechtfertigen. Es ist übrigens nicht so zu verstehen, als ob alle Menschenseelen aus gefallenen Engeln entstehen; eine Auslegung, welcher sowohl Origenes selbst (im folg. Absch.), als namentlich auch Hier. ad Pam. adv. err. J. Hieros. (ad Ev. II. p. 170) entschieden widerspricht: „nec Origenes unquam dixit, ex angelis animas fieri, cum ipsos angelos *nomen esse officii* doceat, non naturae." Eine beachtenswerthe Bemerkung, die den Hier. selbst vor manchen Mißdeutungen des Folgenden hätte verwahren können. Vgl. die Anm. zu §. 1.

4. Damit es übrigens nicht scheine, wir reden von so hohen und wichtigen Dingen nur nach den Folgerungen der Vernunft und wollen dem Leser bloße Muthmaßungen als Ueberzeugung aufdringen, sehen wir uns nach Zeugnissen der Schrift um, kraft deren unsere Ansicht glaubhafter würde. Vorerst, was lehrt die Schrift von den höfen Geistern? Wir finden bei Ezechiel (c. 26. und 28.) zwei Weissagungen an den Fürsten von Tyrus, deren erste man, ohne die zweite gelesen zu haben, leicht auf einen wirklichen Fürsten von Tyrus beziehen könnte. Setzen wir inzwischen die erste ganz bei Seite: und nehmen einen Beleg aus der zweiten, weil diese offenbar nicht von der Person eines Menschen, sondern von einer höhern Macht zu verstehen ist*), welche gefallen und zum Gemeinen und Schlechten herabgesunken; so ergibt sich daraus aufs klarste, daß jene feindlichen und bösartigen Mächte nicht als solche erschaffen, sondern erst aus guten zu schlechten geworden sind; und daß ebenso jene seligen Geister nicht ihrem Wesen nach so beschaffen sind, daß sie für das Gegentheil, auch wenn sie sich vergäßen und ihren seligen Zustand einen Augenblick außer Acht setzten, schlechthin unempfänglich wären. Denn wenn der sogenannte Fürst von Tyrus, wie es heißt, „unter den Heiligen und ohne Wandel" war, „im Lustgarten Gottes," mit der Krone der Herrlichkeit und Schönheit geschmückt, wie konnte er geringer seyn, als irgend der Heiligen Einer? Können wir uns doch jene heiligen und seligen Kräfte mit keiner größeren Auszeichnung denken, warum sollte er also nicht zu diesen gehören? Betrachten wir nur die eigenen Worte Ezechiels (c. 28, 12. sq.), wer würde dabei an einen Menschen oder einen Heiligen, geschweige an einen Fürsten von Tyrus denken? was wird er von den „feurigen Steinen" halten, unter denen Jemand „wandelte"? Was läßt sich „Fleckenloses vom Tage seines Werdens an" denken, das nachher sich voll „Frevel" fand, so daß es auf die Erde ver-

*) die nemliche Erklärung gibt er III. 2. und hom. in Num. IX. u. X. nach der einstimmigen Ansicht der älteren K. V., welche jedoch auch den eigentlichen Sinn jener Weissagung neben diesem bestehen lassen. De la Rue.

ſtoßen wurde? Und doch iſt dem alſo. Ein deutlicher Beweis, daß, was hier von einem Fürſten von Tyrus geſagt, von einer widerſtrebenden Kraft zu verſtehen iſt, die zuvor heilig und ſelig geweſen, von ihrer Seligkeit aber, nachdem Frevel in ihr erfunden worden, herabgeſtürzt und auf die Erde geworfen iſt, und daß er alſo nicht ſeiner urſprünglichen Beſtimmung nach in dieſem Zuſtande ſich befand. Vielleicht iſt hier ein Engel gemeint, dem der beſondere Dienſt des tyriſchen Volkes und die Hut ihrer Seelen aufgetragen war. Was für ein Tyrus, ob das phöniciſche oder ein ideales, und welche tyriſche Seelen, die Bewohner des irdiſchen oder die des idealen Tyrus gemeint ſeyen, dieß zu unterſuchen, iſt dieſes Orts nicht. Es ſind dieß zu wichtige und geheimnißvolle Gegenſtände, als daß wir ſie nur ſo im Vorbeigehen mitnehmen dürften: ſie erfordern vielmehr ein eigenes Werk.

5. Ein Aehnliches iſt es mit den Aeußerungen des Jeſaja (14, 12. flg.) über ein anderes dämoniſches Weſen. Offenbar war es nach dieſen ein „Lichtträger," der vom Himmel fiel; denn, wäre er, wie Einige meinen *), das Weſen der Finſterniß, wie könnte er vorher der Träger des Lichtes geheiſſen haben? Wie könnte er mit dem Morgen aufgehen, wenn er keine Gemeinſchaft mit dem Lichte hatte? Der Herr vergleicht ſeinen Fall mit einem Blitz (Luc. 10, 13.); ganz bezeichnend, er war einſt ein Licht. Nun vergleicht der Herr ſeine eigene glorreiche Ankunft (Matth. 24, 27.) ebenfalls mit dem Blitze. Mithin muß auch der Gefallene einſt im Himmel geweſen ſeyn, zu den Heiligen gehört und an dem Lichte Antheil gehabt haben, vermöge deſſen es „Engel des Lichtes" gibt, und die Apoſtel von dem Herrn „das Licht der Welt" genannt werden. So war auch er ein Licht, ehe er ſich verkehrte und in ſolche Tiefe fiel, daß ſeine Herrlichkeit in den

*) Die Stelle vom Luzifer nahm zwar auch Origenes wie viele andere Kirchen-Väter für die Lehre vom Fall des Teufels in Anſpruch, nur läugnet er, daß er durch dieſen Fall ganz ins abſolute Gegentheil verwandelt ſey. (Ebenſo alt iſt übrigens auch die Beziehung auf einen König von Babylon, der auch De la rue, mit Berufung auf Dan. 5. beiſtimmt.)

Staub getreten, und seine Gestalt in einen irdischen Körper verwandelt wurde *). Dieß ist eben das Loos der Gottlosen, daß sie durch ihre frühere Trägheit in irdische Körper versunken sind, und deßwegen heißt auch jener der Fürst dieser Welt, nehmlich dieser irdischen Behausung. Denn er übt eine Herrschaft aus über alle, die in gleiche Verkehrtheit mit ihm gefallen sind: wie gesagt ist, „die Welt liegt im Argen", d. h. im Abtrünnigen. Daß er der Abtrünnige sey, sagt der Herr auch bei Hiob (40, 20): Wirst du den Drachen herziehen mit dem Hamen, den Abtrünnigen **)? daß der Drache hier der Teufel ist, ist klar. Gewiß gehört aber dazu eine grenzenlose Selbstvergessenheit und Trägheit, wenn Geister so weit versinken und entkräftet werden, daß sie vermöge ihrer Lasterhaftigkeit an den groben Körper des unvernünftigen Viehes gefesselt ***) werden können.

Wenn also feindliche Kräfte genannt werden, die früher ohne Wandel gewesen, die Wandellosigkeit aber außer dem Vater, Sohn und Geiste Niemand wesentlich zukommt, sondern alle Heiligkeit des Geschöpfes nur zufällig ist, das Zufällige aber auch abfallen kann: wenn ferner nicht nur jene

*) Nach jener Stelle bei Hieron.: eos per negligentiam ad terrena corpora esse delapsos. Erst hier zieht Rufin auch die *impios* herbei, „converteretur in pulverem, quod est proprie *impiorum*, ut et propheta dicit, ex quo et princeps" u. s. w., wo offenbar der eigentliche Anknüpfungspunkt fehlt, und um so mehr vermißt wird, als nachher nur „mundi i. e. *terrenae habitationis*" fortgefahren wird. Ich habe daher die obige Stelle aus dem Fragment des H. ergänzt. Auch fährt H. fort „etiam hoc addit: Grandis negligentiae est, — ut irrationabilium jumentorum possit corpori colligari". Dieß gehört offenbar zu der Stelle vom Drachen (Hiob 40, 20.) den Origenes für den Teufel erklärt, denn ferner heißt es: „et in consequentibus", (im Nächst folgenden), dieses nächstfolgende aber ist ein Fragment, das an das Ende dieses Abschnitts gehört, (s. unten).

**) LXX. (Job. 41, 1. ed. Vatic.) *Αξεις δε δρακον τα εν αγκιστρῳ* — von „apostatam" steht nichts in unsern Ausgaben der LXX. weder in dem vatican. noch in dem alexandrin. Texte.

***) *ενδεθηναι*, sagt auch er in Johann. t. I. II. 17, *τον διαβολον υλη και σωματι*. Mit obiger Bemerkung kommt er nun auf das zurück, wovon er ausgegangen ist, die Unentschuldbarkeit aller vernünftigen Wesen dafür, daß sie gefallen. Und an diese Bemerkung reiht sich auch der Schluß um so füglicher an.

widerstrebenden Kräfte einmal fleckenlos waren, sondern unter denselben auch solche, die jetzt noch ohne Wandel sind; so folgt, daß überhaupt kein Wesen weder von Natur wandellos, noch von Natur befleckt seyn könne. Diesen Folgerungen gemäß müssen wir annehmen, daß einige (Geister) freiwillig in der Zahl der Heiligen und im Dienste Gottes seyen, andere durch eigene Schuld von der Heiligkeit abgefallen, und sich soweit verirrt haben, daß sie sich gerade auf das entgegengesetzte Extrem wandten; so wie wir auch von uns annehmen, daß es ganz in unsrer freien Bewegung liege, ob wir heilig und selig seyen, oder durch Trägheit und Selbstvergessenheit soweit sinken, daß eine ganz entgegengesetzte Macht (virtus, δυναμις) in uns zur Herrschaft gelangt *).

Fünfter Abschnitt. (VI. Cap.)

Vom Ende oder der Vollendung **).

Das Ende (die Vollendung) ist die Erscheinung der in sich vollendeten Welt. Ich habe jedoch gleich zu bemerken,

---

*) Hieronimus. „Quibus, inquit, moti disputationibus arbitramur sua sponte alios esse in numero sanctorum et ministerio Dei, alios ob culpam propriam de sanctimonia corruentes in tantam negligentiam corruisse, ut etiam in contrarias fortitudines verterentur". Dieses besteht neben dem (oben nachfolgenden) rufinischen Texte, welcher eine Anwendung davon auf die Ménschen enthält, (gemäß §. 2. Ende).

**) Τελος (neutestamentlich) und αποτελησις (platonisch) ist dem patristischen Sprachgebrauch gleich eigen, und bezeichnet namentlich hier mehr die Wiederbringung, Wiedervereinigung des Ursprünglichen (αποκαταστασις, ενωσις των παντων s. später), als allgemein die Eschatologie (diese im 2. Buch, 10. 11. 12. Abschn.); jedoch auch jede hier nur in Bezug auf die vernünftigen Wesen, von denen gerade der vorhergehende Abschnitt handelt. Die Definition, welche Origenes voranstellt: „Finis vel consummatio rerum perfectarum consummatarumque esse videtur indicium", glaubte ich so verstehen zu müssen, daß indicium für αποδειξις, Darstellung steht, welche active Bedeutung ich passiv ausdrückte, το φαινεσθαι, αποδεικνυσθαι.

daß zum Verständniß so tiefer und schwieriger Gegenstände ein gebildeter und reiner Sinn erforderlich ist, wenn je Einer nach dem Verständniß derselben ein Verlangen trägt: damit nicht, wer die Sache unfruchtbar fände, sie für eitel und nutzlos erkläre, oder wer schon zum Voraus dagegen eingenommen ist, sie sonst verketzere *) und nicht nach Gründen, sondern aus persönlichem Vorurtheil verdächtige. Uebrigens wird die Sache hier mit Vorsicht vorgetragen, indem wir mehr eine Untersuchung einleiten, als Behauptungen aufstellen. Was die Kirchenlehre bestimmt enthält, haben wir oben angegeben, wo wir bestimmte **) Lehrsätze aufstellten. Hier handelt es sich nur um Fragen.

Die Vollendung also wird eintreten, wenn Jeder nach Verhältniß seiner Vergehungen gestraft werden wird: die Zeit der Vergeltung weiß Gott allein. Jedoch nehmen wir an, daß die Güte Gottes durch Christum, nach Besiegung und Unterwerfung seiner Feinde, alles Erschaffene zur Einheit der Zwecke zurückführen werde. So redet die Schrift, Ps. 110, 1. und wenn der prophetische Sinn dieser Rede nicht klar genug ist, hören wir den Apostel 1 Cor. 15, 25., und wenn auch hier das „unter die Füße legen" nicht verständlich wäre, so sagt er im Nachfolgenden: Ihm muß alles unterworfen werden. — Diese Unterwerfung unter Christus ist nun wohl keine andere, als die auch uns wünschenswerthe der Apostel und überhaupt der Heiligen unter seinen Bekennern. Sie bezeichnet das Heil aus Christus für die, die ihm unterthan sind. Ps. 62, 1.

2. Von jenem Ende, da alle Feinde Christo sich unterwerfen werden, und der letzte Feind, der Tod, vernichtet

---

*) haeretica haec et contra fidem *ecclesiasticam* putet, in den älteren Ausgaben sogar *catholicam*! Als Origenes dieses schrieb, hatte weder er eine Verketzernng erfahren, noch war diese überhaupt schon zu fürchten, wie unter den allgem. Concilien. Freilich weicht er im Folgenden von der „ecclesiastica praedicatio" ab, und insofern läßt sich obige Verwahrung in Origenes Sinne wohl hören. Vergleiche die letzte Anm. des I. Buchs

**) de Trinitate, d. Rue. *determinate*, die Andern, dem Zusammenhang angemessener.

seyn, und Christus, dem dann Alles unterthan ist, die Herrschaft in die Hände des Vaters niederlegen wird; von jenem Ende, sage ich, wollen wir zurückgehen auf den Anfang. Denn immer ist Ende und Anfang gleich *). Wie nun Alles Ein Ende, so hat Alles auch Einen Anfang: wie die Vielheit Ein Ende hat, so entspringen die Veränderungen und Abstände der Vielheit aus Einem Anfang, und werden nur durch die Güte Gottes, durch die Unterwerfung unter Christum, und durch die Einigung **) des heiligen Geistes zu Einem Ende, das dem Anfang gleich ist, hingeführt. Denn indem Alles im Namen Jesu die Kniee beugen wird, gibt es ja eben damit seine Unterwerfung zu erkennen. In der dreifachen Bezeichnung „was im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ist", liegt nehmlich das ganze All. Sofern aber dieses All nicht die wesentliche Vollkommenheit ist, geht es von seinem Ursprung ab, und in unendlichem Wechsel und unzählbaren Spaltungen auseinander: und das Einzelne durchläuft nach seinem innern Werthe die verschiedensten Stufen. Nur in der Gottheit haftet das unwandelbare Gute. Allen übrigen Wesen ist es zufällig und somit verlierbar; auch sind diese nur so lang in einem seligen Zustande, als sie an der Heiligkeit und Weisheit, an der Gottheit selbst, Antheil haben. Denn wenn sie diesen Antheil vernachläßigen oder verleugnen, und nicht stets über sich wachen, so ist es ihre eigene Schuld, daß sie dann früher oder später, mehr oder weniger zu Falle kommen.

*) Hieron. drückt sich hier anders aus: Rursumque *nasci ex* fine principium et ex principio finem (rursumque ist nur Fortsetzungspartikel der Auszüge des Hieron. und gehört nicht dem Original an, wie Rue meint). Ich glaube, daß Rufin diesen Satz völlig ausgelassen hat, wie die meisten, die Hier. notirt. Der Rufinische Text muß vielmehr der Grund seyn, woraus Origenes den Satz bei Hieron. ableitet: nehmlich, aus Einem Anfang geht Alles zu Einem Ende; Ende und Anfang fallen der Idee nach zusammen; mithin „geht aus dem Ende der Anfang, aus dem Anfang das Ende hervor." Ich habe darum des Hieron. Angabe nach der Entwicklung des ersteren Satzes (nach Rufin) — eingeschaltet.

**) ενωσις glaube ich hier für unitas lesen zu dürfen, nicht ενοτης.

Eben um dieſer Verſchiedenheit willen hat das göttliche Gericht, das Jedem nach ſeinen beſſern oder ſchlimmeren Beſtrebungen ſein Verdienſt zumißt, gewiſſe Ordnungen beſtimmt. So wird der, welcher dem Anfang, zu dem wie geſagt das Ende zurückkehren ſoll, am meiſten treu geblieben, in der künftigen Weltordnung ſeine Stelle entweder als Engel, oder als urweſentliche Kraft, oder als Gewalt, oder als Herrſcherſtuhl über Unterthanen, oder als Herr über Diener bekommen. Dieß Alles nach Verhältniß ihrer Fortſchritte in der Gottähnlichkeit. Diejenigen dagegen, welche zwar geſtrauchelt und gewankt haben, doch nicht völlig geſunken ſind, werden jenen zur Leitung und Beſſerung untergeben werden, und ihnen Dienſte und Handreichung thun, um dereinſt von ihnen gebildet in den Stand der Seligen zurückgeführt werden zu können. Und vielleicht wird gerade aus dieſen, die den Engeln und Fürſten und Gewalten unterthan ſind, oder anſtatt ihrer, das Menſchengeſchlecht in einer der folgenden Weltordnungen wiederhergeſtellt, wo nach der Weiſſagung Jeſaja's Himmel und Erde neu ſeyn werden *). Von welcher Wiederbringung auch

*) Vergleichen wir die hieher gehörigen Stellen aus Juſtinian und Hieronymus ad Av., ſo ergibt ſich eine ziemliche Identität der letzten Hälfte des griechiſchen, und der erſten des Textes von Hier. mit dem Ruſiniſchen; wozu auch die in der Einleitung angeführte Stelle aus Joh. Damascenus gehört. Das Gemeinſame in allen dieſen iſt, „daß von den Gefallenen ein Theil den Bevorzugten werde untergeben ſeyn, um ihnen zu dienen und von dieſen dazu gebildet und angeleitet zu werden, daß aus ihnen das Menſchengeſchlecht wieder erſtehen könne.“ Nur wird die Eintheilung der Gefallenen dadurch erſchwert, daß Juſt. hat: οι δε παντι εκπεσοντες, Hieronymus: Qui vero fluctuaverint et moti pedibus *nequaquam* corruerint, Ruſin: qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, *non* tamen *irremediabiliter* moti, (und ſodann daſſelbe, was die beiden werden). Nehmen wir nun 1) dieſe Verſchiedenheit des Ausdrucks in den beiden letztern, und zugleich ihre Uebereinſtimmung dem Sinne nach, 2) ihr Verhältniß zu einander, da Hieron. hier den Ruſin kritiſirt; 3) daß Juſtin. ohne eine ſolche Abſicht, überhaupt auch ohne den genauen Zuſammenhang zu beachten — excerpirt, 4) daß beſonders jene beiden nachher als dritte Claſſe die gänzlich Gefallenen aufführen, von deren Loos

Christus im Gebete Joh. 17, 20 — 23. spricht; wie auch Paulus, in Hinsicht auf dieselbe, tröstet (Eph. 4, 13.) und ermahnt (1 Cor. 1, 10.).

3. Uebrigens ist nicht zu vergessen, daß es auch Geister gibt, die dem Ursprung gänzlich entfremdet und so sehr in Verderben und Bosheit versunken sind, daß sie jene Durchbildung, vermöge welcher das Menschengeschlecht durch den Beistand der höhern Geister wieder herangezogen wird, nicht verdienen: sondern im Gegentheil als Feinde und Widersacher der zu erziehenden auftreten *). Daher die Kämpfe, in welche das Le-

---

ganz anders geurtheilt wird; so müssen wir bei Justinian entweder οὐδε παντι lesen, wie es wahrscheinlich auch ursprünglich geheißen haben mag; oder müssen wir annehmen, er habe der Kürze wegen die zweite und dritte Classe zusammengenommen, weil es ihm nur auf den Schluß ankam, den hier Origenes macht. De la Rue übersetzt wirklich das griech. Fragment „Qui vero non multum etc." hat aber „παντι." Dann scheint aber das Fragment auch am Anfang nicht genau: ὁ μεν τις ist kein deutlicher Gegensatz zum Folgenden: οι δε παντι εκπεσοντες; für Jenes hat Ruf. vollständiger: ex his qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, *quidem* — das Uebrige ist gleichlautend. Rufin ist hier um so weniger verdächtig, als Hieron. darüber nichts bemerkt, und doch das Folgende, in welchem Rufin gar nicht viel abweicht, summarisch wiedergibt. Auch konnte Justinian jene Beziehung auf das Frühere nicht aufnehmen, weil er dieses nicht angibt. Vereinigen wir nun die nicht widersprechenden Angaben, so erhalten wir 3 Classen: 1) die Beharrenden, deren Bestimmung ist, eine ταξις αγγελικη, oder δυναμις αρχικη, oder εξουσια, oder θρονος, oder κυριοτητες; 2) die zwar Gefallenen, aber nicht Verlornen, welche den Ersten dienen werden, und aus welchen „συνησεται το των ανθρωπων γενος." 3) die gänzlich Abgefallenen, der Teufel und sein Reich (8. 3.). Freilich dürfen wir das „permanserunt" dem Anfang dieses §. gemäß nicht streng nehmen, weil dort der Abfall in einem gewissen Grade bei Allen vorausgesetzt und gleichwohl nicht als Entwicklung, sondern als That des freien Willens betrachtet wird. Jedenfalls aber wird jener ersten Classe auch nach Justinians Fragm. eine vorzüglichere αξια, und βελτιονα κινηματα zugeschrieben. Die Menschheit dagegen stellt er gleich oben c. 5, 1. als Mittelzustand dar.

*) Hieron. sagt hier: diaboli *fient*, et angeli ejus et pessimi daemones; nun spricht Origenes nicht von einer Zukunft, sondern von

den des Sterblichen verwickelt ist, mit denen, die völlig abgefallen sind, dem Teufel und seinen Engeln, und mit den übrigen Gestalten des Bösen, die der Apostel unter den feindlichen Kräften begreift. Es ist nun kein Zweifel, daß auch aus den Reihen dieser Wesen noch einige, da sie doch noch die Freiheit des Willens haben, irgend einmal in einer der künftigen Welten zum Guten umkehren können. Wenigstens steht diese Seite der Geisterwelt weder in dieser noch in jener (der unsichtbaren) Weltordnung der endlichen Wiederbringung entgegen. Inzwischen sind alle jene Geister nach Maasgabe ihres Werthes und Verdienstes theils in der sichtbaren, theils in der unsichtbaren Welt so gestellt und verwendet, daß sie, wenn sie sich zum Guten bekehren wollen, entweder in der ersten, oder zweiten, oder auch in der letzten der Welten den Erziehungszustand des Menschengeschlechtes durchlaufen, und so zu ihrem Uranfang zurückkehren. Zum Theil freilich erst, nachdem sie in jenem Zustande längere oder kürzere Strafen und Qualen getragen, und durch die Leitung der Engel oder noch höherer Kräfte auf den Weg der Besserung gebracht worden. Und nachdem sie so die verschiedenen Erziehungsstufen unter der himmlischen Führung durchlaufen haben, mögen sie wieder zum unsichtbaren und unvergänglichen Wesen der Gei-

---

einem schon bestehenden Zustande der bösen Geister. Hieron. scheint aber zuviel davon auf die Menschen zu beziehen, denn weiter unten legt er ihm gar in den Mund „ex quo consequenter monstravi, omnes rationabiles creaturas *ex hominibus fieri*.“ Dieß kann Origenes in Folge dessen, was er oben über die Classen der Geister sagt und was auch Hier. anführt, in dieser Weise nicht gesagt haben. Er macht zwar am Ende den Schluß, daß alle Wesen durch alle niederere oder höhere Stufen durchgehen können, um geläutert zu werden, daß gottlose Menschen in der andern Welt Teufel werden u. s. w., aber daraus kann jenes doch nicht gefolgert werden. Vielleicht hatte Origenes geschrieben: δι' ανθρωπων γενησονται, oder besser: διελευσονται, was ganz für die von Origenes angenommenen Durchgangsperioden paßte. So habe ich es dann auch unten übersetzt. Daß Hieronymus hier zu weit geht, beweist eine andere Stelle, wo er dem Origenes sogar die pythagoreische Seelenwanderung aufbürdet, wogegen sich dieser bestimmt erklärt, c. Cels. III, 75.

ſter*) gelangen. Es folgt aber zugleich aus dieſer Entwicklung, daß alle vernünftigen Weſen von einer Stufe auf die andere übergehen, und ſomit dieſe alle nacheinander durchlaufen können, je nachdem ſie in Folge ihres freien Willensgebrauches größere Fortſchritte im Guten oder Rückſchritte machen; und daß daher auch alle den Gang der Menſchheit durchgehen können, nicht auf einmal, ſondern in öfteren Zwiſchenräumen, ebenſo, daß wir und die Engel in einer künftigen Ordnung Dämonen werden, wenn wir nachgelaſſen haben, und wiederum Dämonen, wenn ſie ſich zur Tugend ermannt haben, zur Würde der Engel gelangen werden.

4. Da aber Paulus einen Unterſchied macht zwiſchen dem Sichtbaren oder Zeitlichen und Unſichtbaren oder Ewigen: ſo fragt ſich's, inwiefern das Sichtbare gerade das Zeitliche ſey, ob etwa darum, weil nach dieſer Zeit in dem künftigen Daſeyn, wo die Zerſpaltung des Uranfänglichen zur Einheit zurückgeführt werden ſoll, überall Nichts ſeyn wird, oder weil nur die äußere Form des Sichtbaren vergehen, das Weſen

*) So glaube ich die Ruſin. und Hieron. Ueberſetzung vereinigt zu haben, ad ea, quae invisibilia sunt atque aeterna jener; und ad angelorum fastigium, ad angelicam dignitatem dieſer. Im Uebrigen ſtimmen ſie hier überein. Nur den Schluß hat R. allgemein, H. mit beſonderer Anwendung auf Menſchen und Engel. Wahrſcheinlich liegt beiden Aechtes zu Grunde: Ruſin mag die beſondere Anwendung bedenklich gefunden haben, weßwegen er ſie wegließ; H. dagegen trieb dieſe zuſehr auf die Spitze. So iſt wohl auch übertrieben, was H. ad Pamm. et Ocean. (Ed. Erasm. II, 194.) ſagt: Origenem sensisse, post multa secula atque unam omnium restitutionem, idipsum fore Gabrielem quod Diabolum, Paulum quod Caipham, virgines quod prostibulas, welche „Irrlehre" er beſonders den Büchern περι Αρχων zuzuſchreiben ſcheint, da er bald darauf hinzuſetzt: denique vos, dum libros ejus π. α. haereticos confitemini, et in alios crimen transferre vultis. Hier. ſpricht hier etwas leidenſchaftlich, um ſich ſo gewiſſer von dem Vorwurf des Origenianismus zu reinigen. Wenigſtens würde Origenes jene Beiſpiele nicht gebraucht haben, wenn auch die Conſequenz ſeiner Anſicht ſich ſoweit ausdehnen ließe. Allein er ſpricht ja überall nur von einer endlichen Wiederbringung des Guten (des Urſprünglichen), welche die Durchgangsperioden vorbereiten ſollen.

aber darum nicht verändert wird. Paulus ſcheint für das letztere zu ſeyn, wenn er ſagt: „die Geſtalt (σχημα) dieſer Welt vergeht" (1 Cor. 7, 13.). Und daſſelbe ſcheint David anzudeuten ψ. 102, 27. „Die Himmel — werden veralten wie ein Kleid" ꝛc. Denn wenn die Himmel verwandelt werden, ſo geht doch nicht unter, was verwandelt wird; ebenſo, wenn die Geſtalt der Welt vergeht, iſt es nicht eine Vernichtung des Stoffes, ſondern eine bloße Umwandlung der Form und Beſchaffenheit. Denſelben Sinn hat die Stelle Jeſ. 66, 22. Die Erneuung des Himmels und der Erde, die Umwandlung der gegenwärtigen Form der Welt erwartet ohne Zweifel diejenigen, welche auf dem oben nachgewieſenen Wege zum Ziele der Seligkeit fortſchreiten, welchem Ziele ſich auch die Feinde unterwerfen ſollen, und in welchem Gott Alles in Allen ſeyn wird. Wenn ich nun ſage, daß dann die Körperwelt ganz aufhören werde, ſo bleibt dabei unbegreiflich, wie ſo viele und ſo große Weſen ohne Körper leben und fortdauern könnten, da es doch dem Weſen des Vaters, Sohnes und Geiſtes eigen iſt, ohne körperlichen Stoff und außer aller Berührung der Materie gedacht werden zu können *). Ein Anderer ſagt vielleicht, daß

*) Den Origenes veranlaßt hier ſein oben (Abſchnitt I, 1.) bemerkter Eifer für die Behauptung der reinen Geiſtigkeit Gottes, reine Geiſtigkeit nur Gott ausſchließend zuzuſchreiben. Hieron. dagegen läßt ihn das Gegentheil ſagen: corporales quoque substantias penitus dilapsuras; aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et coelum, et si quod aliud corpus sincerius et purius intelligi potest. Das letztere hat auch Rufin. Das erſtere kann, wie ſelbſt Hieron. durch ſein „aut certe" zugibt, Origenes hier nicht wohl geſagt haben: 1) wäre es ſeiner obigen Erklärung der bibliſchen Stellen zuwider, wo er ausdrücklich Erſcheinungsformen und Grundweſen unterſcheidet, und dieſes das Bleibende nennt; 2) würde er ſich unten II, 10. Abſchn. und c. Cels. IV, 37. widerſprechen, wo er ſagt: διο δε την ανασασιν των νεκρων αποδεχομενοι μεταβολας γινεσθαι φαμεν των ποιοτητων των εν σωμασιν, und: υλην δεκτικην ειναι ποιοτητων, ων ο δημιουργος βουλεται, die Materie ſey jeder Form fähig, die ihr der Schöpfer geben wolle. 3) Widerſtreitet dem auch, was H. ſelbſt von Or. Auferſtehungslehre (ad Pammach. adv. err. Jo. Hier.) ſagt: duplicem errorem, dieß die Meinung

in der Vollendung aller körperliche Stoff so rein und lauter seyn werde, wie man sich den reinen Himmelsäther denkt. Das Gewissere aber weiß allein Gott, und etwa dessen Freunde durch Christum und den heiligen Geist.

Sechster Abschnitt. (VII. Cap.)

Vom Körperlichen und Unkörperlichen.

Was wir oben von den vernünftigen Wesen als Anhang zu der Lehre von Gott (dem Vater, dem Sohne und dem Geiste) vorgetragen haben, sind mehr Schlüsse des Verstandes als wirkliche Glaubenslehren. Nun setzen wir im Folgenden die Betrachtung unseres kirchlichen Dogma's fort.

Geschaffen sind alle vernünftigen Wesen und Seelen, heilige oder unheilige. Diese alle aber sind ihrer Natur nach unkörperlich. Gleichwohl sind sie nichts desto weniger erschaffen, weil Alles (nach Joh. 1, 2.) von Gott durch Christum erschaffen ist. Auch Paulus, der sie ihrer Zahl und ihrem Range nach beschreibt, erklärt Alles für Geschöpfe Christi (Col. 1, 16.) das Sichtbare und Körperliche, wie das Unsichtbare und Vergängliche; dieses Unsichtbare aber ist doch wohl nichts Anders als die unkörperlichen, geistigen Wesen. Nun führt er von diesen Körper- und Geisterwesen im Fol-

---

des Or., versari in ecclesia: simplices et philosarcas dicere, eadem ossa etc.; haereticos vero resurrectionem penitus negare. H. scheint wohl für Meinung des Or. genommen zu haben, was er nur problematisch hinstellt (wie c. Cels. VI., 60. 61.); schon eingenommen, wie die Bemerkung lehrt, „quod cum ita sit, quid de resurrectione sentiat, perspicuum est.“ Schwebend ist allerdings der Ausdruck des Origenes, daher schon Methodius ein Buch über die Auferstehung gegen Origenes schrieb. Allein nach seinen anderweitigen Erklärungen nahm er einen künftigen ätherischen Körper an, nur die ὑλη γηϊνη fand er mit dem höhern Daseyn unvereinbar (Cels. IV. 92.); außerdem schreibt er auch den Engeln feinere Luftkörper zu (ib. III. 35 — 37. Exh. ad mart. 25.).

genden einzelne Arten an, wie Thronen, Herrschaften, Fürstenthümer, Gewalten und Kräfte. Dieß leitet unsere Betrachtung auf Sonne, Mond und Sterne, welche wohl auch zu den Fürstenthümern (αρχαι) gehören dürften, da sie (Gen. 1.) zur Herrschaft über Tag und Nacht geschaffen sind. Oder kommt ihnen bloß die Herrschaft über Tag und Nacht allein zu, und gehören sie nicht in jene Reihe von Herrschaften, weil sie es bloß mit der Beleuchtung zu thun haben?

2. Wird nehmlich unter dem Geschaffenen ein Unterschied gemacht zwischen dem „was im Himmel" und dem „was auf Erden" ist, so gehört unbedenklich das, was am Firmamente ist, das ja eben Himmel genannt wird, mithin jene Lichter am Firmamente auch zu dem Himmlischen. Da wir ferner im Verlaufe unserer Untersuchung klar gemacht haben, daß Alles Erschaffene des Guten und Bösen fähig sey *), so ist die Meinung, die Einige von den Gestirnen haben, daß sie unwandelbar und für Gegensätze unempfänglich seyen, ungereimt. Diese Meinung hatten Andere auch von den heiligen Engeln, und die Ketzer sogar von den Seelen, die sie geistige Naturen nennen **). Vorerst wollen wir sehen, was die Vernunft über Sonne, Mond und Sterne an die Hand gibt (ob sie denn wirklich der Wandelbarkeit unfähig sind); und dafür auch so viel möglich Bestättigung aus der Schrift suchen. Sagt doch schon Hiob, daß die Sterne nicht nur der Sünde theilhaftig werden können, sondern in der That von der Berührung mit der Sünde nicht rein sind, Hiob 25. 5. Dieß ist nun nicht von ihrem körperlichen Glanze zu verstehen, etwa so, wie wir sagen würden, dieses Kleid ist nicht rein; denn, wird es so verstanden, so fällt der Vorwurf auf den Urheber zurück, dessen Werk unrein gescholten würde. Vermögen sie nehmlich nicht durch eigenes Bestreben einen reineren, oder durch Nachläßigkeit einen weniger reinen Lichtkörper um sich zu werfen,

*) Vierter Abschn. §. 3. ist dieß zwar nur von den vernünftigen Wesen bewiesen; allein Or. rechnet die Gestirne unter die himmlischen, d. h., nach seiner Vorstellung, vernünftigen Wesen. c. Cels. V, 10. sqq.

**) Die Valentinianer, Iren. Här. I, 6. Recnd. I, 2. pag. 475. (ger. A.)

warum werden sie als nicht reine Sterne angeklagt, da sie doch nicht dafür gerühmt werden können, wenn sie rein sind?

3. Doch wir müssen vor allem diesem untersuchen, ob sie als lebende und vernunftbegabte Wesen gedacht werden dürfen; ferner, ob ihre Seelen zugleich mit ihren Körpern entstanden seyen, oder ob sie ein früheres Daseyn haben; endlich auch, ob sie mit dem Weltende sich auch ihrer Körper entäußern werden, und ebenfalls, wie wir aus diesem Leben abtreten, die Beleuchtung der Welt aufgeben werden? Zwar möchte es als große Verwegenheit angesehen werden, solche Dinge zu untersuchen; da es uns aber nur um den Gewinn der Wahrheit zu thun ist, so finden wir die Erforschung derselben, unter dem Beistande des göttlichen Geistes, keineswegs ungereimt. Wir glauben, daß sie schon dadurch als lebende Wesen bezeichnet seyn dürften, weil es heißt, daß sie Befehle von Gott empfangen, was doch offenbar nur vernünftigen Wesen möglich ist. Er sagt nehmlich: „ein Gebot hab' ich allen Sternen gegeben" *). Ps. 45, 12.

Welches ist nun dieses Gebot? offenbar dieß, daß jedes Gestirn in der ihm angewiesenen Ordnung und Bahn den ihm verliehenen Glanz der Welt gebe. Denn einem andern Gesetze folgen die Wandelsterne, einem andern die Fixsterne. Eben dieß ist aber ein Beweis, daß ebenso wenig die Bewegung jener Körper ohne Seele möglich ist, als überhaupt beseelte Wesen ohne Bewegung seyn können. Zumal, da die Sterne in so schöner Ordnung kreisen, daß ihr Lauf auch nicht im geringsten gehemmt wird, ist es eine unbegreifliche Albernheit **), zu glauben, daß diese Ordnung, diese genaue Beobachtung des Gesetzes von vernunftlosen Wesen gefordert oder geleistet werde. Bei Jerem. (7, 18.) heißt die Selene sogar die „Königin des Himmels." ***) Wenn also die Sterne beseelte, vernünftige

*) In unserer Bibel nicht zu finden. Ps. 45, 12. ??

**) „ultra omnem stoliditatem." Ruf. „animas esse — corporibus, quae *nos imperiti et rudes* luminaria mundi appellamus." Hier. ad Pammach.

***) Daß Or. unmittelbar nach dieser Stelle den Schluß zieht, dieß berechtigt doch wohl nicht zu der Annahme, daß Rufin die Erörte-

Wesen sind, so muß es wohl Fortschritte und Rückschritte unter ihnen geben. Hiob (im Bildad) spricht also in jenen Worten von der sittlichen Reinheit.

4. Haben wir nun erwiesen, daß die Sterne lebende und vernünftige Wesen sind, so haben wir weiter zu untersuchen, ob sie zugleich mit der Erschaffung ihrer Körper (Gen. 1, 16.) auch belebt wurden, oder ob der Schöpfer unabhängig vom Geiste erschaffenen Körpern den Geist einhauchte? Ich vermuthe das letztere. Uebrigens lohnt es der Mühe, dieß aus der Schrift zu erweisen. Durch Schlüsse ist wohl die Behauptung leicht zu erhärten: allein etwas schwerer ist es, sie durch Zeugnisse der Schrift zu unterstützen. Durch Schlüsse nehmlich so: Wenn die Menschenseele, die offenbar als Menschenseele *) niedrigern Ranges ist, nicht erst mit dem Körper gebildet, sondern erweislich erst von außen eingehaucht wurden; so gilt dasselbe in höherem Grade von denen, die wir himmlische Wesen nennen. Wenn nun die Seele des Menschen erst mit dem Körper gebildet würde, wie könnte jener (ich meine den Jakob) seinen Bruder in Mutterleibe untertreten haben? Oder wie kann die Seele oder die Bildung derselben erst mit dem Körper entstanden seyn, wenn jene schon in Muttterleibe vom heiligen Geiste erfüllt wurde? (ich erinnere an Johannes, der bei dem Gruße der Maria in Mutterleibe hüpfte); oder wie konnte die Seele dessen mit dem Körper gebildet seyn, der schon vor seiner Bildung in Mutterleibe von Gott gekannt und geheiligt war, ehe er aus dem Schooße der Mutter hervorgieng? Wir müßten nur annehmen, daß Gott Einige nicht nach Recht und Verdienst mit dem heiligen

---

rung dieser Stelle ausgelassen habe. Was konnte er auch Anstößiges für diesen gesagt haben, oder was überhaupt, das er nicht schon gesagt hätte? Aehnliche Beispiele finden sich öfters.

*) „dum hominis anima est," nicht wie man übersetzt hat: so lange er lebt; es bezieht sich auf die im vorangehenden Abschnitt abgehandelte Metempsychose (C. 6, 2. 3.), wornach der Aufenthalt in Körpern ein Läuterungsprozeß der Seelen ist, nach welchem sie wieder in eine höhere oder niederere Reihe von Wesen eintreten.

Geiſte erfüllt. Wie ſtimmt aber dieß zu dem Ausſpruch: „Iſt ein Unrecht bei Gott? das ſey ferne!“ Röm. 9, 14., oder: „Iſt ein Anſehen der Perſon bei Gott?“ ib. 2, 11. Dieß wäre aber die Folge der Annahme, daß die Seelen zugleich mit den Körpern ins Daſeyn treten *). Nun ſind auch die Geſtirne vernünftige Weſen, ſie müſſen alſo ebenfalls vorhanden geweſen ſeyn, ehe ſie in Körper kamen; ja, wie wir Menſchen um gewiſſer Vergehen willen mit dieſen dichten und trägen Körpern bekleidet wurden, ſo mögen wohl auch die Sternenweſen dieſen oder jenen Körper mit mehr oder weniger Klarheit bekommen haben. Und jene Thronen und Gewalten und Kräfte bewohnen wohl diejenigen Körper, die ſie nach Wunſche oder zum Dienſte erhalten haben. Die Dämonen dagegen ſind wegen ihren ſchweren Vergehen an Luftkörper gebunden. Soviel wir alſo aus der Vergleichung des Menſchen mit den Geſtirnen erſchließen können, hatte die Seele der Sonne ihr Daſeyn vor ihrer Einkleidung in den Körper. Ich glaube, es nun auch aus der Schrift nachweiſen zu können.

---

*) Der Beweis, den hier Orig. für die Präexiſtenz der Seelen führt, ruht, wie er ſelber geſteht, auf ſehr ſchwachen Stützen. Conjecturas (υποθεσεις) nennt er ſie, d. h. nicht ſowohl Muthmaßungen, als, wie wir oben ſehen, Schlüſſe aus der Analogie. So ſagt er dann in einem Fragment bei Juſt. (zum Ende dieſes §.): ὁτι δε πρεσβυτερα η ψυχη του ηλιου της ενδεσεως αυτου της εις το σωμα, μετα το συλλογισασθαι εκ συγκρισεως ανθρωπου της προς αυτον, και εντευθεν απο των γραφων οιμαι αποδειξαι δυνασθαι. — Er kommt zwar weiter unten (2. B. 8. Cap.) noch einmal auf dieſes Thema zurück; allein, ohne den Beweis für die Präexiſtenz beſſer zu begründen; welche er überhaupt ſeinem Syſteme, als nothwendig, mehr zu Grunde legt, als beweiſt. Uebrigens fehlt auf alle Fälle hier etwas; wenigſtens die Anwendung des Beweiſes, den er von den Menſchenſeelen gibt, auf die Seelen der Geſtirne. Eben dieſe hat nun Hier. ad Av. dem, was er aus dem nächſten §. excerpirt, vorangeſtellt, ſo wie ſie oben folgt. Womit ſich vereinigen läßt, was der nehmliche aus π. Α. anführt, ad Pamm. ed. Erasm. t. II. p. 170. sqq., worauf er ebenfalls die Stelle von der „Vanitas creaturae“ folgen läßt.

5. Sehen wir, welche eigentliche Bezeichnung der Gestirne in der Schrift vorkomme. Paulus spricht (Röm. 8, 19 — 23.) von einer Creatur, die der Eitelkeit unterworfen ist, jedoch frei werden wird. Welche Creatur? frage ich, welcher Eitelkeit unterworfen? und wie soll sie frei werden? Es antwortet der Apostel (V. 19.): „das ängstliche Harren der Creatur wartet der Offenbarung der Kinder Gottes und nicht allein wir, sondern auch sie, die Creatur, seufzet und ängstigt sich mit uns immerdar" *). Was ist nun ihr Seufzen, welches sind die Aengsten? Doch wir müssen vorher noch erklären, was die Eitelkeit sey, der sie unterworfen ist. Ich meinestheils glaube, daß diese nichts anders, denn die Körper bedeute: denn wenn gleich der Sternkörper ätherischer Natur ist, so ist er doch materiell. Daher scheint mir auch Salomo die ganze Körperwelt als eine Beläſtigung und Hemmung des Schwunges der Geister zu bezeichnen, wenn er ausruft: alles ist eitel. Dieß ist die Eitelkeit, welcher die Creatur unterworfen ist, und zwar eine Creatur, die immerhin noch das Höchste und Herrlichste in der ganzen Erscheinungswelt ist, die Sonne, der Mond, die Sterne; dieß, daß sie an Körper gebunden, und berufen sind, dem Menschengeschlechte zu leuchten. Denn nicht mit Willen haben sie diesen Dienst übernommen, (ουχ εκουσα heißt es Röm. 8, 20.), sondern weil es Der wollte, der sie unterworfen hat, der denen, die ohne ihren Willen der Eitelkeit unterworfen sind, die Hoffnung gibt (V. 21.), „frei zu werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens, wenn die Zeit der Wiederbringung der Herrlichkeit der Kinder Gottes gekommen seyn wird" **). In dieser Hoffnung der Erfüllung jener Verheißung seufzet und duldet indessen die Creatur mit, aus einer gewissen Zuneigung zu denen, welchen sie dient. Vielleicht läßt sich auf diese unfreiwillige Unterwerfung unter die Eitelkeit auch jene Aeußerung Pauli anwenden; ich wünschte abzuscheiden und bei Christo zu seyn (Phil. 1, 23.).

*) Im Urtexte stehen die Subjecte in umgekehrter Ordnung, Röm. 8, 23.

**) Wörtlich so gibt diese Ansicht des Orig. auch Hieron. ad Pamm. ed. Erasm. II, p. 170.

Ich denke*), so würde wohl auch die Sonne sprechen: ich wünschte abzuscheiden und bei Christo zu seyn. Paulus setzt hinzu: aber um euretwillen, ist es nöthiger, im Fleische zu bleiben; ebenso die Sonne: es ist nöthiger in diesem Himmelskörper zu bleiben, um der Offenbarung der Kinder Gottes willen. Dasselbe gilt auch vom Monde und von den übrigen Gestirnen.

Was wird nun aber die Befreiung der Creatur seyn? Wenn Christus das Reich dem Vater übergeben haben wird, dann werden auch jene Wesen zu der Einheit zurückkehren, in welcher Gott Alles in Allem seyn wird **). In der Vollendung der Welt aber, wann die Seelen der vernünftigen Wesen von dem Herrn aus ihren Winkeln und Kerkern entlassen werden, werden einige langsamer gehen, aus Trägheit, andere

*) Ruf. und Just. stimmen hier wörtlich zusammen. — *Νομιζω γαρ οτι λεγοιαν.* Erasmus macht in seiner Ausgabe des Origenes zu diesem Abschnitt folgende einzelne Randglossen: non asseverat — inquirit — inquirit — inquirit — inquirit — non asseverat — suspicatur — putat — arbitratur.

**) Offenbar hieher gehört, was Hier. ad Av. gleich nach der Stelle von der vanitas creaturae als „ipsius verba, ne quis putet nostrum esse, quod dicimus“ anführt; und Rufin hat vielleicht unter jene biblische Redensart von der Alleinheit zu verstecken gesucht, die aber aus dem Munde des Origenes eine zu unbestimmte Antwort auf die oben gestellte Frage wäre. Dieser scheint hier den Zeitpunkt der Alleinheit und das Ende der Welt als zwei verschiedene Ereignisse zu unterscheiden, was seiner Ansicht von der Aufeinanderfolge der Welten ganz gemäß ist. Die betreffende Stelle bei Hier. geht von in fine — bis zu ex his homines vel angeli fient. Diese Zurückführung auf die Engel gibt nun dem Or. Gelegenheit, von den Engeln besonders zu sprechen. Er beginnt mit „*Ομοιως δε και*“ (C. VIII.) d. h. wie nehmlich die im Körper eingeschlossenen Seelen je nach ihrem sittlichen Werthe zu verschiedenen Diensten in der andern Welt bestimmt werden. Schon der Anfang des nächsten ist also Beweises genug, daß Rufin den Schluß dieses Abschnitts weggelassen hat. Denn in dem, was er gibt, ist davon keine Rede. Ueberdieß macht H. die Ansicht des O. von dem versch. Range der Engel zu der seinigen (Apol. adv. Ruf. I. ed. Erasm. II, pag. 208.) mit der Verwahrung jedoch, daß dieß noch nicht heiße „angelos daemones et homines fieri.“ Mithin muß Origenes kurz vorher dieses gesagt haben.

ihres Eifers wegen in eiligem Fluge hinschweben. Da sie aber alle freien Willen haben, und aus eigener Entschließung entweder die Tugend oder das Laster in sich aufnehmen können, so werden die ersteren in einem weit schlimmeren Zustande sich befinden, als jetzt. Die Letztern werden ein besseres Loos finden; denn je nach der verschiedenen Willensrichtung werden sie in verschiedene Stände eintreten; so daß aus Engeln Menschen oder Dämonen, und aus diesen wieder Menschen oder Engel werden können.

Siebenter Abschnitt. (Cap. VIII.)

Von den Engeln.

Auf gleiche Weise müssen wir auch bei den Engeln annehmen, daß es nicht von ungefähr sey, wenn dem Einen dieser, dem Andern jener Dienst obliegt; wie dem Raphael das Geschäft des Arztes, dem Gabriel die Sorge für den Krieg, dem Michael das Vorbringen der Gebete der Sterblichen. Vielmehr müssen sie ebenfalls durch ihren sittlichen Werth und durch den Eifer, den sie vor dem Bau der jetzigen Welt gezeigt haben, zu diesem Range gelangt seyn. So ist nun in der Reihe der Erzengel Jedem ein anderes Geschäft übertragen; Andere dagegen haben ihren Rang in der Reihe der Engel erhalten, und sind unter diesem oder jenem Erzengel als ihrem Oberhaupte thätig. Dieß ist jedoch Alles nicht ohne Plan, sondern nach Gottes gerechtem Urtheil so geordnet. Dem einen Engel ist die ephesinische Gemeinde, dem andern die Gemeinde von Smyrna anvertraut: dieser ist der Engel des Petrus, dieser des Paulus. Ja selbst den Geringsten in der Gemeinde muß der oder jener Engel als Schutzgeist beigegeben seyn, der allezeit das Angesicht des Vaters im Himmel sieht. Solche Dienste aber sind nicht von ungefähr oder in Folge eines natürlichen Vorzugs; sondern nach Verdienst

und Kräften des Einzelnen von Gott dem gerechten Spender der Gaben verliehen *).

2. **) Hiebei habe ich über die Meinung von der Verschiedenheit der geistigen Naturen einiges zu bemerken. Fern sey von uns die alberne und gottlose Dichtung von einer Wesensverschiedenheit der geistigen Naturen, unter den himmlischen wie unter den menschlichen ***) Seelen, welche verschiedene Urheber derselben voraussetzt, weil es ungereimt sey, von Einem und demselben Urheber eine Verschiedenheit des Wesens der vernünftigen Geschöpfe abzuleiten. Freilich wäre das ungereimt; aber den Grund der Verschiedenheit kennen sie nicht. Sie wollen nicht begreifen können, daß Ein Urheber ohne Rücksicht auf Verdienst die einen zu Thronen und Herrschaften berufen, andere denselben unterworfen habe. Allein es ist das, wie ich denke, aus der von uns gegebenen Entwicklung leicht zu widerlegen, und zu zeigen, daß sie ebenfalls

*) S. hiezu die Anm. des Antip. v. Bostra bei Joh. Damasc. in der Einleitung.

**) Die frühern Ausg. haben diesen Satz nicht, sondern fahren hier nach einem Colon fort: ne forte incurramus in ineptas et impias fabulas etc. Rue hat dieselben aus den Mfc. restituirt. Der ganze §. bezieht sich auf die Valentinianer Iren. 1, c. 6. Neand. II, 469. seqq. Es ist die Idee von den drei wesentlich verschiedenen Ordnungen (N. nennt sie einigemal weniger bezeichnend „Stufen," richtiger dagegen „Gattungen") des Seyns, unter drei gleich wesentlich verschiedenen Principien (dem Pleroma, dem Demiurg und dem Satan); 1) die φυσεις πνευματικαι, 2) die φ. ψυχικαι, 3) das αθεον oder die ουσια πολυσχιδης (in sich zerspalten). Dazu kommt die Idee vom Ορος, dem Geiste, der die Beschränkung der Wesen in ihrer Sphäre, die Grenzen jener drei Reiche festhält. Or. verwahrt sich nun gegen eine ähnliche Deutung seiner Rangordnungen, wie er sie in diesem und besonders im 5. Abschnitt gegeben hat, und sucht vielmehr jene aus den seinigen zu widerlegen.

***) „unter den menschlichen" sofern in der Menschheit das πνευματικον und ψυχικον vereinigt ist, liegt die Wesensverschiedenheit auch in ihr. Herekleon (Orig. in Joh. tom. 13, C. 16.) sagt auch, daß Valentin das Judenthum für das Reich des Demiurg, das Heidenthum für das des Satans gehalten. Vergl. übrigens Neand. 1. C. 476. flg.

aus ihrer frühern Seligkeit gesunken zu verschiedenen Diensten eingekörpert und an ihren Bestimmungsort gewiesen wurden. Vom Teufel ist es oben bewiesen worden, daß er nicht als solcher erschaffen wurde, sondern aus eigener Bosheit soweit gefallen; folglich müssen auch sie aus Tugendhaftigkeit soweit gelangt seyn *), indem der Grund der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe in ihrer besseren oder trägeren Willensrichtung auf das Gute oder auf das Schlechte, nicht in einer Ungerechtigkeit des Weltordners ruht. Um dieß von den himmlischen Wesen klar zu machen, wollen wir uns einiger Beispiele von menschlichen Ereignissen bedienen, und aus dem Sichtbaren das Unsichtbare zu erkennen suchen. Jene geben ohne Zweifel zu, daß Paulus oder Petrus zur geistigen Natur gehöre. Wenn nun Paulus gegen die Frömmigkeit gehandelt, indem er die Gemeinde Gottes verfolgte; wenn Petrus die schwere Sünde beging, seine Verläugnung mit einem Schwur zu bekräftigen; wie konnten diese Pneumatischen (nach jener Ansicht) in solche Sünden verfallen, zumal sie (die Gnostiker) immer das Wort im Munde führen: „ein guter Baum kann nicht faule Früchte bringen"? Wenn ja ein guter Baum nicht faule Früchte bringen kann, Petrus und Paulus aber, jener Meinung zu Folge, aus der Wurzel des guten Baums waren, woher sollen sie denn sonst jene

*) Dieses in der Einleitung angeführte Fragment aus Joh. Damasc. setze ich hieher, weil es den allgemeinern Ausdruck bei Rufin leicht ergänzt; weil es der schicklichste Uebergang zu der weitern Entwicklung, und weil auch bei Joh. Dam. kurz vor demselben Beziehung auf I, 7, 1. genommen ist. In §. 3. findet es aus zwei Gründen keine Stelle: es ist dort mehr von der allgemeinen Fähigkeit aller Vernunftwesen zu beiden Gegensätzen die Rede, und die Uebereinstimmung zwischen Hieron. und Rufin bürgt dort für die Treue der Uebers. Daß in obiger Stelle auf I, 4, 4. 5. Beziehung genommen ist, bedarf kaum der Erinnerung. Die Uebersetzung Rufins lautet: quae utique omnia (ut ego existimo) consequentia hujus rationis, quam supra exposuimus, redarguit et confutat, per quam causa diversitatis et varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsarum motibus vel dum malitiam, non ex dispensantis inaequalitate descendere.

schlechten Früchte gebracht haben? Antworten sie darauf, was sie gewöhnlich bei der Hand haben, daß nicht Paulus verfolgt habe, sondern ein anderer, der in Paulus war; daß nicht Petrus verläugnet habe, sondern ein anderer in ihm; wie kommt es denn, daß der Paulus, der doch nichts gefehlt hatte, sagt: „Ich bin nicht werth, ein Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde des Herrn verfolgt habe"? Warum hat Petrus, wenn ein Anderer sündigte, bitterlich geweint? Doch genug zur Widerlegung jenes Aberwitzes.

3. In unserm Systeme gibt es überall kein vernünftiges Geschöpf, das nicht gleich empfänglich wäre für das Gute wie für das Böse. Wenn wir aber sagen, daß keine Natur des Bösen schlechthin unfähig sey; so behaupten wir deßwegen nicht, jede Natur habe Böses aufgenommen, d. h. sey böse geworden. Wie man sagen kann, die ganze menschliche Natur ist der Schifffahrt fähig, deßwegen aber nicht jeder Mensch zu Schiffe geht; ferner, jeder Mensch kann eine Sprache erlernen, oder die Heilkunde, ohne daß deßwegen jeder Mensch ein Sprachverständiger oder Heilkundiger seyn muß; ebenso folgt auch daraus, daß ich sage, jede Natur ist des Bösen fähig, noch nicht, daß jede Böses angenommen. Unserer Ansicht zu Folge ist selbst der Teufel nicht unfähig zum Guten: dem ungeachtet wollte er das Gute nicht, und will es noch nicht*). Denn, wie die aus den Propheten angeführten Beispiele lehren, war er wirklich gut, solang er noch unter dem Cherubim weilte. Und wie Er die Empfänglichkeit für's Gute wie für das Schlechte in sich trug, und nur mit selbstischer Abneigung vom Guten sich zum Bösen kehrte: ebenso hängen andere Wesen nur in soweit dem Guten an, als sie aus freier Willens-

*) Ruf. spricht im Perfectum: fuit — voluit; Hier. ad Av. dagegen sagt: diabolum non *esse* incapacem virtutis; et tamen *nondum velle* capere virtutem. Jenes tritt der Orthodoxie nicht zu nahe, gehört aber nicht hieher; denn im folgenden Satze wird es als Beweis dessen gebraucht, was Hier. anführt. Rue meint, quasi innueret Adamantius, fore ut aliquando velit diabolus capere virtutem. Daß er dieß meine, hat er oben (5, 3.) deutlich genug gesagt.

richtung das Böse fliehen. Ausschließend das Eine oder das Andere ist kein Wesen außer dem göttlichen, welches die Urquelle alles Guten ist; und Christus, der die Weisheit, mithin der Thorheit unfähig; die Gerechtigkeit, also der Ungerechtigkeit unfähig, der Logos, folglich der Unvernunft schlechthin unfähig ist. So läßt auch das Wesen des Geistes keine Befleckung zu, denn er ist wesentlich heilig. Wo aber ein anderes Wesen heilig ist, so ist dieses eine Mittheilung *) des heiligen Geistes, nicht sein natürliches Eigenthum. Es ist Zugabe, mithin kann es auch wieder verloren gehen. So kann man auch Gerechtigkeit als ein Erworbenes besitzen, das eben darum auch wieder entfallen kann. Auch Weisheit besitzen wir nur als Erworbenes, indem in unsrer Macht steht, durch Eifer und vermöge eines sittlichen Lebens weise zu werden, und wir immer an Weisheit zunehmen, je mehr wir Eifer und sittlichen Werth besitzen. Denn die Güte Gottes, so weit es ihrer würdig ist **), fordert Alle auf, und lockt sie zum seligen Ziele, wo aller Schmerz, Trauer und Seufzen verschwindet.

4. Ich glaube nun, daß die bisherige Darstellung klar gemacht hat, daß der Rang eines Jeden im Geisterreiche lediglich von seinem Verdienste abhänge, wenn wir auch nicht immer im Stande sind, die Handlungen anzugeben, durch welche sie zu diesem oder jenem Range gekommen sind. Es ist genug an dem Ausspruch Pauli, daß vor Gott kein Ansehen der Person stattfinde, um seine Unpartheilichkeit zu beweisen. Der Engeldienst, die Mächte, die Thronen und Gewalten sind einzig Folge des Verdienstes; und es zeigt sich darin eine herrliche Mannigfaltigkeit des Berufes jener einzigen und höchsten Ordnung der vernünftigen Schöpfung. Dasselbe

*) ex assumtione vel *inspiratione* Sp. s. das letztere ist offenbar Erklärung des Ruf., gewöhnlich durch vel (nicht sive) verbunden. Or. sagte vielleicht προοσποιησις, und darin liegt immer noch freie Bewegung genug, daß man nicht mit Rößler vermuthen darf, „Or. rede richtig nach protestantischen Grundsätzen." Uebrigens verderbt er sich die Freude in seiner Anm. selber, indem er richtig auf das folgende studio nostro et vitae merito (αξια?) verweist.

**) d. h. soweit es ohne Partheilichkeit und ohne Stören des freien Willens möglich ist.

iſt es mit den entgegengeſetzten Kräften. Auch ſie haben ſich an den Ort ihrer Beſtimmung begeben, nicht, weil ſie dieſe von ihrem Werden an in ſich trugen, ſondern vermöge ihrer freien Richtung auf das Schlechte: ſeyen ſie nun Fürſten und Mächte der Finſterniß, oder Geiſter der Bosheit, oder unreine Dämonen. Dieß iſt denn die andere Reihe der vernünftigen Weſen, die ſich dem Schlechten ſo ſehr ergeben haben, daß ſie nicht ſowohl aus Unvermögen, als aus Widerwillen nicht zurückkehren; denn die Wuth zu freveln iſt ihnen zur Luſt und Freude geworden. Die dritte Ordnung der vernünftigen Schöpfung bilden endlich die, welche von Gott für geeignet erkannt werden, das Menſchengeſchlecht zu beſeelen *): die Menſchenſeelen, welche jedoch durch ſittliche Beſſerung ſich wieder zu der erſten Ordnung aufſchwingen können. Dieß thun die, welche Kinder Gottes heißen, oder Kinder der Auferſtehung, oder Feinde der Finſterniß, Freunde und Kinder des Lichts. Es ſind diejenigen, welche ihre Glieder tödten, die irdiſchen nehmlich, nicht allein die körperliche Natur, ſondern auch die gebrechlichen Seiten der Seele überwältigen, ſich mit Gott vereinigen und von Neuem Geiſter werden, bis ſie endlich herangebildet zu ganz vollkommenen Geiſtern mit dem ewigen Geiſte ungetheilt Eins werden **). Wenn dagegen die Seele

*) **ad humanum genus replendum.** Or. betrachtet das Menſchengeſchlecht, ſoweit es der Erde angehört, als unbeſeelt; welches erſt mit Seelen von oben **erfüllt** werden muß.

) Ruſin hat hier wieder einiges Unverſtändliche von All-Einheit und **spiritus und **sanctitas** und **sapientia** und **a nullo penitus posse discerni** untereinander geworfen. Noch verdächtiger aber wird dieſe letzte Zeile ſeiner Ueb., wenn man ſieht, wie er in dem, was er zum Schluſſe des Buches folgen läßt, ſich nicht entblödet, gerade das Gegentheil von dem zu ſagen, was Juſtin. **ad Men.** und Hier. **ad Av.** den Orig. am Schluſſe dieſes Buches ſagen laſſen; ja ſogar dem Or. eine Strafpredigt hält, wobei er namentlich Bileams Eſel die Ehre abſpricht, ein ſolcher gefallener Geiſt zu ſeyn und dann ſchließt: „**quas nos non solum non suscipimus, sed et omnes has assertiones eorum *contra fidem nostram venientes* refutamus atque respuimus**“ (das Anathema sit im Munde des Origenes iſt ein gewaltiger Anachronismus). „**Veruntamen suo loco et tempore confutato hoc et perverso dogmate et depulso, ea quae de sanctis**

vom Guten abfällt, ſich dem Böſen zuwendet und immer mehr in demſelben fortſchreitet, ſo wird ſie, wofern ſie nicht umkehrt, aus Unvernunft zum Vieh, und aus Bosheit zum wilden Thiere. Und wie wir oben an dem Beiſpiele des Drachen geſehen, der im Meere haust (Hiob 40, 20.): ſo erwählt ſie ſich für ihren vernunftloſen Zuſtand (προς το αλογωθηναι) das Leben im Waſſer; vielleicht auch zieht ſie nach Verhältniß

---

scripturis ab illis prolata sunt, qualiter intelligi debeant, exponemus.“ — Dagegen Hieronymus: Ad extremum (primi libri) sermone latissimo disputavit, angelum *sive* animam, *aut certe* daemonem, quos unius asserit esse naturae sed diversarum voluntatum (dieß hat Origenes allerdings oben ſchon geſagt, und das sive, aut certe ſind offenbar Folgerungen, welche Hieron. daraus macht), pro magnitudine negligentiae et stultitiae jumentum posse fieri: et pro (anſtatt) dolore poenarum et ignis ardore (der Hölle) magis eligere ut brutum animal sit, et in *aquis habitet* etc. Justin. Η Ψυχη απορρεουσα τϑ καλϑ — — — αποϑηριουται — και αιρειται προς το αλογωϑηναι και εννυδρον βιον, και ταχα κατ' αξιαν της επι πλειον πτωσεως της κακιας ενδυεται σωματα ουδεη (Rue vermuthet υδαρη) τοιουδε ζωου αλογου. Jene Waſſerkörper erinnern an den Leviathan, der dem Origenes oben im 4. Abſchnitt das einzige Beiſpiel eines Verſinkens in Thierkörper lieferte, nach ſeinem griech. Texte: „Αξεις δε δρακοντα εν αγκιστρω τον αποσατην.“ Wenigſtens ließe ſich ohne dieſe Beziehung gar nicht denken, wie Or. gerade auf corpora aquatilia, εννυδρον βιον käme. Es iſt alſo anzunehmen, daß Orig. im Texte wieder daran erinnert habe, was die Excerpte nicht haben, weil ſie die frühere Stelle nicht hatten. Ich erlaube mir daher dieſe kleine Ergänzung aus dem Zuſammenhang. Das ουδεη aber, wofür Rue liest υδαρη (wäſſerigt), läßt ſich vertheidigen, wenn für die Form ουδεης ſich ein Analogon findet. Abzuleiten iſt es von ουδας oder ουδος, Erde, Erdſcholle: alſo „erdig, irdiſch.“ Iſt es aber auch fehlerhaft, ſo würde ich lieber verbeſſern ουδαια, was daſſelbe bedeutet. Denn es ſteht hier και ταχα — σωματα ουδεη τοιουδε ζωου αλογου entgegen dem βιον εννυδρον; welchen Gegenſatz auch Hieron. ausdrückt: et in *aquis* habitet et fluctibus; ac *corpora* assumere *hujus vel illius pecoris*. Pecus iſt offenbar „Landthier“, wenn gleich bei Columella einmal pecus aquatile vorkommt. Dem Orig. iſt nehmlich (c. Cels. III, 35. cf. Hieron. ad Pamm. ed. Erasm. II, p. 170.) der feinſte Körper der

ihres tieferen Verfalls in das Laster irdische Leiber von diesem oder jenem vernunftlosen Geschöpfe an. Uebrigens muß ich bemerken, daß dieß Alles keine Glaubenslehren sind, sondern bloße Fragen und Entwürfe, um diese Gegenstände nicht ganz unberührt zu lassen.

ätherische, der weniger feine der Luftkörper, dann der wässerigte, und endlich der erdigte: daher jener Anticlimax. Uebrigens muß das ζωον αλογον nicht gerade eine Menschenseele gewesen sehn; Orig. spricht allgemein von den „gefallenen Seelen" überhaupt, und mit deutlicher Hinweisung auf die Dämonen (vgl. 4. Abschn.) Daher thut auch Hieron. zuviel, wenn er weiter bemerkt, „ut nobis non solum quadrupedum sed et pis„cium corpora sint timenda (dieß ist wieder eine Consequenz, die „Hier. zieht). Et ad extremum ne teneretur pythagorici dogmatis „reus, qui asserit μετεμψυχωσιν, post *tam nefandam* disputa„tionem, qua lectoris animum vulneravit: Haec, inquit, juxta „nostram sententiam, non sint dogmata, sed quaesita tantum ac „projecta, ne penitus intractata viderentur." Γυμνασιας λογφ και ου δοξης ταυτα προτιθεις (ως αν τις ειποι εκβιασαμενος την υπερ αυτου απολογιαν) sagt Photius (cod. 106.) vom Theognost, und setzt hinzu και αλλα αττα ωσπερ Ωριγενης. Uebrigens hält er ebenfalls Nichts auf diese, bei den ältern Vätern häufige, καταφυγην του μη λεγειν ορθως. Daß übrigens solche Verwahrungen dem Origenes selbst zukommen, beweisen viele griechische Stellen, z. B. in Joh. tom. XIII, 22. ταυτα δε ουκ αποφαινομενοι λεγομεν, πολλης γαρ βασανου τα τηλικαυτα χρηζει, ιν' ευρεθη, ποτερον ουτως εχει η ετερως. Um so mehr mag es auffallen, daß auch Neander (Kg. III. S. 705.) in c. Cels. III, 75. gleichsam einen Widerruf dieser Meinung findet. Abgesehen von der polemischen Haltung jener Stelle, spricht Or. dort nur gegen die Wanderung der Menschenseelen nach pythagoräischer Ansicht, und empfiehlt VI, 21. die Lehre des Philo, welcher namentlich auch von Seelen in Luftkörpern redet (Opp. 11, p. 641.).

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswissenschaft.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

Von der Welt.

1. Zwar haben wir im ersten Buche im Allgemeinen von der Welt und Weltordnung gesprochen; doch ist noch über die Welt, an sich betrachtet, über deren Anfang und Ende und über das, was innerhalb dieser Grenzen durch die göttliche Vorsehung geordnet ist, sowie *) über das, was vor ihr war und nach ihr seyn wird, einiges zu bemerken. Vorerst lehrt die Anschauung, daß jeder Zustand derselben, sofern er wandelbar und mannigfaltig ist, nicht allein aus vernünftigen und göttlichern Naturen und mancherlei Körpern besteht, sondern ebensowohl aus stummen Thieren, dem Wild, dem Raubthier,

*) Rufin hat „seu." Dieß paßte nur zu der Lesart der frühern Ausgaben „ad terminum ac finem", wofür Rue aus den Msc. *inter initium* ac finem restituirt hat: dieß aber ist dem folgenden entgegengesetzt. Allein η muß nicht gerade sive heißen. Or. gebraucht es öfters für „und auch." Mit dem Vor und Nach beschäftigt sich besonders Cap. 2. 10. und 11.

dem Vieh, den Vögeln und den Wasserthieren; hernach aus verschiedenen Räumen, dem des Himmels nehmlich, und dem der Erde und des Meeres, und dem mittleren, dem Luftraum; endlich aus den Gewächsen der Erde. Bei dieser Mannigfaltigkeit *) der Welt, und bei dieser großen Verschiedenheit der vernünftigen Wesen, um deren willen die ganze übrige Mannigfaltigkeit ist **), welche andere Ursache ihres Bestehens (zumal, wenn wir auf das endliche Ziel sehen, zu dem nach der Erörterung im 1. Buche Alles Zerspaltene wieder zurückgeführt werden soll), ist wohl anzunehmen, als die Mannigfaltigkeit des Abfalls derer, die auf verschiedene Weise der ursprünglichen Einheit sich entwandt und in ihrer Abwendung von jenem Urzustand des Guten das Eine und untheilbare Gute durch die Verschiedenheit der Willensrichtung in verschiedene Charaktere ***) zerspalten haben.

2. Vermöge seiner unaussprechlichen Weisheit aber, vermöge welcher er alle möglichen Erscheinungen auf irgend einen guten und allgemeinförderlichen Zweck zu lenken weiß, hat Gott die einander so vielfach entfremdeten Geschöpfe wieder in eine gewisse Uebereinstimmung der Neigung und Thätigkeit gebracht, so daß sie bei den verschiedensten Richtungen doch nur zur Erfüllung und Vollendung des Einen Weltzwecks beitragen. Denn es ist nur Eine Kraft, die das Mannigfaltige

---

*) ουτωδη ποικιλωτατου bis της εναδος απορρεοντων, bei Justin. ad Men.

**) Dieser Zwischensatz steht nur bei Rufin. Just. ließ ihn vielleicht aus als unwesentlich, so wie er die Parenthese: Zumal wenn ꝛc. weglassen mußte, weil er in Excerpten sich nicht auf etwas Früheres beziehen konnte, was er nicht hat. Verdächtig, als Interpolation sind die beiden Sätze nicht; letzterer um so weniger, als ein „caute lege“ dabei steht (wahrscheinl. schon in den Manusc.). Ueber die Wiederholungen des Or., welche nun noch öfter vorkommen werden, sagt Rufin in der Vorr. zu L. III. „brevitatis gratia aliqua ex his resecare commodum duxi;“ was ihm wohl zu glauben ist, wenn man die Weitläufigkeit der griech. Väter kennt.

***) *mentium qualitates* (ποιοτητας). Justin. hat zwar auch diesen letzten Satz nicht, allein schon um dieser bisher ungebrauchten Redensart willen kann ich ihn nicht für rufinische Ausschmückung halten.

der Welt zusammenhält und die verschiedenen Bewegungen zu Einer Thätigkeit vereinigt; sonst würde die unermeßliche Welt durch den Zwiespalt der Geister in Trümmer gehen. Zu diesem Zwecke hat wohl Gott, der Allvater, nach dem unaussprechlichen Plane seiner Weisheit, zum Heile seiner Geschöpfe die Einrichtung getroffen, daß der einzelne Geist, die einzelne Seele, oder wie wir die vernünftigen Wesen nennen wollen *), nicht wider die Freiheit des Willens, doch durch einen unwiderstehlichen Drang **) zu einem andern Ziele hingetrieben wird, und ihm auf diese Weise die Willensfreiheit genommen zu seyn scheint. Dieß ändert allerdings schon den natürlichen Charakter. Die verschiedenen Richtungen werden aber in Einklang gebracht dadurch, daß die einen der Hülfe bedürfen, andere helfen können, wieder andere denen, die fortschreiten, Hindernisse verursachen, woran ihr Eifer sich bewähren kann, und durch deren Ueberwindung sie sich nachher nur um so fester stellen.

3. Obwohl also die Welt nach verschiedenen Wirkungskreisen geordnet ist, darf gleichwohl ihr Zustand nicht als ein widersprechender und sich störender gedacht werden; vielmehr denke ich mir die Welt, ähnlich unserm Körper, der aus vielen Gliedern zusammengefügt und doch von Einer Seele regiert ist, als ein unermeßliches, lebendes Wesen, das gleichsam von

---

*) Das Verhältniß vom Geist und Seele wird unten C. VIII, 3. entwickelt.

**) „vi in aliud, quam motus mentis ageret, cogerentur", die früh. Ausg. „vel in aliud etc." was dem Or. Systeme doch besser entspräche. Allein ich glaube, daß hier R. absichtlich verdunkelt hat. Or. will wohl sagen: „es ist freier Wille, daß die Geister diese oder jene Richtung verfolgen; daß aber alle diese Richtungen der geistigen Naturen einander wechselsweise ergänzen und in Einklang bringen, ist Folge der unwiderstehlichen Neigung gegeneinander, durch welche ein höherer Plan sie beherrscht; die eigenthüml. Willensrichtung des Menschen ist von Natur selbstisch und isolirend, und daher dem Abfall geneigt: nur die Neigungen sind es, welche sie zusammenknüpfen, indem sie jener selbstischen Richtung eine Wendung geben auf die verwandte oder auf die entgegengesetzte, und dadurch diese alle zu einer Gesammtthätigkeit vereinigen."

Einer Seele, der Kraft und Weisheit Gottes, zusammengehalten wird. Ich glaube dieß auch in der heiligen Schrift erkennen zu müssen, wenn der Prophet sagt: bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllet? (Jerem. 23, 24.). Man vergleiche damit Jes. 66, 1. und was der Herr sagt, Matth. 5, 34. und besonders aus der Predigt des Paulus zu Athen Act. 17, 28. Denn wie können wir in Gott „leben, weben und seyn", wenn nicht deßwegen, weil er durch seine Kraft die Welt zusammenhält? Wie ist der Himmel Gottes Stuhl und die Erde seiner Füße Schemel, wie der Herr sagt, wo nicht insofern, als seine Kraft im Himmel wie auf Erden Alles erfüllet? Ich meine nicht, daß Jemand auf solche Stellen hin Anstand nehme zu bejahen, daß Gott der Allvater die ganze Welt mit der Fülle seiner Kraft durchdringe und umfasse.

Wenn wir nun aber den Grund der Mannigfaltigkeit der Welt in der Verschiedenheit der Willensrichtung der Vernunftwesen nachgewiesen haben, so ist nunmehr eine weitere Frage, ob sie wohl auch einen ihrem Entstehen ähnlichen Ausgang haben werde. Denn ohne Zweifel wird sich auch am Ende dieser Welt noch eine bedeutende Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit finden, und diese wird wiederum den Grund zu den Ungleichheiten der nächstfolgenden Welt abgeben.

4. Wenn dieß nach der bisherigen Entwicklung Wahrheit ist, so kommen wir, weil eine Mannigfaltigkeit der Welt ohne Körper nicht bestehen kann, zunächst darauf, das Wesen der Körperwelt zu untersuchen. Die Erfahrung lehrt, daß die körperliche Natur verschiedener Umwandlungen fähig sey, so daß sie aus Allem Alles werden kann: wie z. B. Holz in Feuer, Feuer in Rauch, Rauch in Luft verwandelt wird. Ueberdieß wird auch öligte Flüssigkeit in Feuer verwandelt. Auch die Nahrungsmittel lebender Geschöpfe beweisen die Möglichkeit einer Verwandlung. Wie übrigens Wasser in Erde, oder in Luft, Luft in Feuer und Feuer in Luft übergehe, ist zwar nicht schwer zu erklären; allein hier, wo wir das Wesen des

Körperſtoffes unterſuchen wollen, reicht ſchon die bloße Erwähnung derſelben hin. Stoff nennen wir den innern Beſtand der Körper, abgeſehen von der ihnen gegebenen Form. Solche Erſcheinungsformen (ποιοτητες) kennen wir Vier: warm, kalt, trocken, feucht. Dieſe, ſofern ſie ſich mit dem Stoffe (υλη), welcher ſeinem eigentlichen Weſen nach außer jenen Erſcheinungsformen liegt, verbinden, ſind die Urſachen der verſchiedenen Geſtaltung der Körper. Der Stoff aber iſt zwar, wie geſagt, ſeinem Weſen nach außerhalb jener Erſcheinungsformen, gleichwohl aber nie ohne dieſelben vorhanden. Nun begreife ich aber nicht, wie ſo viele Männer *) von Gewicht dieſen Stoff, der für alle Weltkörper, die Gott ſchaffen wollte, zureichend iſt, und ſich in alle Bildungen und Geſtalten, die ihm der Bildner geben wollte, fügt, indem er alle beliebigen Formen des Daſeyns aufnimmt, für unerſchaffen d. h. nicht von Gott dem allgemeinen Weltſchöpfer gemacht, alſo ein zufälliges Beſtehen deſſelben annehmen konnten. Auch wundere ich mich, wie ſolche Männer denen Vorwürfe machen, die einen Welt-Baumeiſter oder die Weltregierung läugnen, und ſie Gotteslängner ſchelten mögen, weil ſie einem ſo ungeheuren Werke den Urheber und Lenker abſprechen; während jene ſelbſt in gleicher Verdammniß ſind, wenn ſie die Materie als ungeſchaffen und mit Gott gleich ewig annehmen. Denn in dieſem Sinne wäre ohne das Daſeyn der Materie nach der Behauptung, daß Gott nicht ſchaffen konnte, wo nichts war, dieſer ohne Zweifel aus Mangel an Stoff zum Schaffen müßig geweſen, denn durch ſeinen Willen laſſen ſie den Stoff nicht vorhanden ſeyn; dagegen ſcheint ihnen das zufällig Vorhandene zu einem ſo ungeheuren Bau und für die göttliche Macht

*) Gegen die Ewigkeit der Materie argumentirt Or. auf gleiche Weiſe in dem griech. Fragment ſeines Commentars zur Geneſis; ähnlich an mehreren Stellen c. Celsum. Es iſt dieß auch das Hauptſächlichſte, was er der griech. Philoſophie zum Vorwurf macht, und ſeine folgende Erörterung zeigt, wie hoch er hierin nicht nur über jener, ſondern ſelbſt über vielen chriſtlichen Philoſophen ſeiner Zeit ſtand. Uebrigens läßt ſich auch in der Mißbilligung ſeine hohe Achtung für jene Weiſen nicht verkennen.

hinreichend, sofern es den Plan seiner Weisheit völlig in sich aufnehmend sich zur Welt gestaltete. Dieß kommt mir höchst albern vor, und wie von Leuten, die das Wesen und den Begriff der unerschaffenen Natur gänzlich mißkennen. Um jedoch den Stand der Sache deutlicher zu erkennen, wolle man mir einmal zugeben, daß die Materie nicht war, und Gott den Dingen nach seinem Willen Daseyn gab: was meinen wir, würde er wohl eine bessere oder größere oder andersbeschaffene Materie geschaffen haben, als die, welche er vermöge seiner Kraft und Weisheit aus dem Nichts in's Daseyn rief? oder eine geringere und schlechtere? oder eine der sogenannten unerschaffenen ähnliche und gleiche? Ich denke, es leuchtet jedem von selbst ein, daß keine andere Materie, keine bessere und keine geringere, die Formen und Gestalten der Welt aufnehmen konnte, als eben die, welche sie aufgenommen hat. Ist es also nicht eine gottlose Behauptung, daß das nicht geschaffen sey, was, als von Gott erschaffen angenommen, unstreitig ebenso gut ist, als das sogenannte Unerschaffene?

5. Als Schrift-Beweise dafür führen wir das an, was im Buch der Maccab. (2, 7, 28.), wo die Mutter der sieben Märtyrer einen ihrer Söhne zur Ertragung der Marter anfeuert, über diese Lehre gesagt ist: „dieß hat Gott Alles aus Nichts gemacht": ferner die Stelle im 1. Buche des Hirten: „Vor Allem glaube, daß Ein Gott ist, der Alles geschaffen und gebildet, und aus dem Nichtseyn das Ganze in's Daseyn gerufen hat. Vielleicht beziehen sich darauf auch die Worte des Psalms, „er sprach, und es ist worden: er gebot, und es ward geschaffen" *). Denn unter dem „geworden" ist doch das Wesen der Dinge zu verstehen; dagegen scheinen die Worte „er gebot, und es ward geschaffen" die Erscheinungsformen zu bezeichnen, in welche das Wesen ausgebildet ist.

*) Rue citirt den 148. ψ. v. s. dort findet sich zwar im hebr. Texte nur das zweite Hemistich, LXX. haben dagegen, wie hier, und wahrscheinlich das erste aus ψ. 33, 9. ergänzt, welche Stelle bei diesen ganz gleich mit jener lautet: αυτος ειπε και εγενηθησαν αυτος ενετειλατο και εκτισθησαν.

Dritter Abſchnitt.

Vom Anfang der Welt und ihren Urſachen *).

1. Es iſt noch übrig, zu unterſuchen, ob vor der gegenwärtigen Welt eine andere geweſen ſey: und wenn eine war, ob ſie von gleicher Art, oder vorzüglicher oder geringer geweſen, als dieſe; oder ob überhaupt keine, ſondern ein ſolcher Zuſtand war, wie wir ihn uns nach der Vollendung des Weltganzen denken müſſen, nachdem die Herrſchaft dem Vater übergeben ſeyn wird, was aber immerhin das Ende einer andern Welt geweſen ſeyn müßte, auf welche die jetzige gefolgt iſt: und ob endlich der verſchiedenartige Abfall der geiſtigen Weſen Gott zu dem vielgeſtaltigen Bau der Welt ver-

*) Hieher, und nicht wie Rößler meint, zum 1. Abſchn. 3. gehört, was Hier. zunächſt aus dem II. Buche citirt. Er führt nehmlich die obigen Fragen als Behauptungen des Origenes an, (**mundos *asserit* innumerabiles**), was ſie allerdings im Folg. ſind; dann ſagt er „***post modicum*** (**sc. spatium**): **Si omnia, ut ipse disputationis ordo compellit, sine corpore vixerint** (ζωσαν) **consumetur corparalis universa natura et redigetur in nihilum etc.**)“ welche Behauptung in den nächſten §. gehört, wo ſie Ruf. ausgelaſſen. Uebrigens findet hier zwiſchen beiden kein Widerſpruch ſtatt. H. ſagt von O. „**asserit mundos innumerabiles non juxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes sed *post* alterius finem esse alterius principium.** Eigentlich iſt Ruſin hier genauer: denn nicht bloß ***post*** **alterius finem**, ſondern ſelbſt das Ende der einen iſt nach O. allemal der Anfang einer folgenden Weltordnung, indem er ja die Fortdauer des Stoffes an ſich nur unter verſchiedenen Erſcheinungsformen, je nach den verſchiedenen Weltperioden (αιωνες) behauptet. Auch das iſt irrig von H., daß er die erſt angeführte Stelle dem O. als ſeinen Glauben aufbürdet, ſie iſt, wie §. 2. zeigen wird, bloße Conſequenz, zu der ihn eine einmal angenommene, aber von ihm beſtrittene, Vorausſetzung führt (**disputationis ordo nos *compellit***). Ich habe daher den folgenden §. in dieſem Sinne berichtigt.

Die Ueberſchrift dieſes Abſchnitts iſt nicht paſſend; denn O. ſpricht mehr von der Dauer und dem Ende der Welt. Ich glaubte aber deßwegen um ſo mehr an die Aechtheit derſelben, da O. nicht ſelten von ſeinem Thema abſpringt.

anlaßt habe. Nicht weniger ist aber auch zu berücksichtigen, ob nach dieser Welt eine Heilung und Besserung eintreten werde, die zwar für die, welche dem Worte Gottes sich nicht unterwerfen wollen, strenger und schmerzvoller, für die aber, welche schon in diesem Leben sich der Wahrheit beflissen, ihren Geist gereinigt und der göttlichen Weisheit fähig gemacht haben, eine Art Zucht und Unterweisung wäre, mittelst welcher sie zu reicherer Erkenntniß der Wahrheit gelangen möchten. Ferner fragt es sich, ob nach diesem Zustande alsbald das Ende aller Dinge erfolgen, und aus der Besserung der Besserungsbedürftigen wieder eine andere, ob ähnliche, bessere oder schlechtere Welt hervorgehen werde. Ferner, abgesehen von dem künftigen Weltzustande, wie lang sie dauern werde, ob es etwa einmal ein Nichtvorhandenseyn der Welt geben werde, oder ein solches gegeben habe: oder ob es mehrere gab und geben wird, und endlich, ob die eine der andern in Allem ohne Unterschied gleich seyn werde.

2. Um nun erkennbar zu machen, ob der Körperstoff nur in Zwischenzeiten *) vorhanden sey, und wie er einmal nicht war, eh' er geschaffen wurde, ebenso in das Nichts zurückkehren werde: wollen wir zuerst sehen, ob es möglich ist, ohne Körper zu leben. Denn wenn einer ohne Körper leben kann, so kann Alles ohne Körper leben; denn daß Alles nur Ein Ziel habe, hat die bisherige Untersuchung bewiesen. Wenn aber Alles, wie wir der Folgerung wegen annehmen müssen, ohne Körper leben könnte, so wird ohne Zweifel der ganze Körperstoff verzehrt und zu Nichts werden, wie er einst aus Nichts geworden ist, sobald man seiner nicht mehr bedarf; und es müßte erst wieder der Zeitpunkt eintreten, wo ein Bedürfniß desselben vorhanden wäre. Wie wollen wir dann aber den Sinn des Apostels begreifen, wenn er lehrt (1 Cor. 15, 53.) „dieses Verwesliche, dieses Sterbliche wird anziehen das Un-

*) materia per *materiam* subsistat haben die frühern Editt, was Rößlern zu der unglücklichen Conjectur veranlaßt hat, es sey zu lesen materia per *animam* oder *anima* per materiam; und wer weiß, ob nicht diese luftige Conjectur Manchem sinnreich geschienen? Die Msc. haben intervalla.

nicht auf Einmal aller körperlichen Hülle entkleidet werden können: daher muß man annehmen, daß sie vorher noch in reineren und feineren Körpern verweilen, welche nicht weiter, weder vom Tode überwältigt, noch vom Stachel des Todes getroffen werden können; so daß also nur allmählich mit dem Verschwinden der Körperwelt auch der Tod verschlungen und sein Stachel abgestumpft werden wird, in Folge dessen, daß sich die Seele der göttlichen Gnade theilhaftig, und der Unverweslichkeit würdig gemacht hat. Erst dann können alle mit Recht sagen: Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde (ungenaue Citation von 1 Cor. 15, 55. 56"). Sind diese Voraussetzungen richtig *), so folgt die Möglichkeit, daß wir uns irgend einmal in einem körperlosen Zustande befinden. Nimmt man nun ferner an, daß nur der, welcher Christo vollkommen unterthan ist, ohne Körper gedacht werden darf, alle aber end-

*) Auch dieß, was H. ferner anführt mit den Worten, et post paululum: „Si haec non sunt contraria fidei (απιστα?, habere consequentiam videntur, R.) etc." ist Einwendung. Or. zieht aus den Prämissen des Gegners allerdings Schlüsse, welche er (am Ende dieses §.) für wahr hält: allein dieß nur durch eine Wendung, die Hier. nicht bezeichnet. Nach „universa natura solvetur in nihilum" hat H. ausgelassen: Sed videamus quid eis occurrat, qui hoc ita asserunt (R.); denn im Folg. hält Or. jener Meinung andere Gründe entgegen, wornach er die absolute Aufhebung der Körperwelt läugnet, und sie in eine relative verwandelt. Er setzt vernünftige Wesen voraus, welche stets des Rückfalls fähig, mithin nach seiner oben ausgesprochenen Ansicht eines Besserungszustandes im Körper immer wieder bedürftig sind: weil sie des freien Willens niemals verlustig gehen (a quibus nunquam aufertur liberi facultas arbitrii R., ein Beisatz, den H. mit Unrecht ausläßt). So kommt er auf die Annahme einer in's Unendliche fortgehenden Erneurung der Körperwelt („secundo iterum reparanda sit et creanda", R. quae rursus existet ob lapsum ration. creatt. — — et pro varietate causarum diversos mundos fieri et elidi errores eorum, qui similes sui mundos esse contendunt, H.). Die Uebereinstimmung des Sinnes in beiden Versionen leuchtet ein; aber nach der Stellung der Sätze bei H. würde sich O. gerade widersprechen.

lich Christo unterthan werden sollen: so werden auch wir, wenn wir ihm werden vollkommen unterthan seyn, ohne Körper fortdauern. Denn alle die, welche Christo unterthan sind, werden, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird, Gott selbst unterthan seyn, und die Körper ablegen. Dann wird das Bedürfniß einer Körperwelt aufhören, die ganze körperliche Natur wird in das Nichts zurückkehren." — Doch wir wollen sehen, was sich diesen Behauptungen entgegenstellt. Es kann der Fall eintreten, daß eine Wiederherstellung oder wiederholte Schöpfung der Körperwelt nothwendig wird, denn es bleibt den vernünftigen Wesen, die der Freiheit nie beraubt werden können, immer die Möglichkeit des Rückfalls. Auch läßt Gott die Seelen in der Absicht im Kampf und Streit, damit sie sich bewußt bleiben, den vollen Sieg nicht vermöge ihrer eigenen Tüchtigkeit, sondern nur durch göttliche Gnade erlangt zu haben. Die Verschiedenheit des Rückfalls aber, dünkt mich, wird wieder die Ursachen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Körperwelt abgeben. Eine Mannigfaltigkeit der Welt aber ist außerhalb des körperlichen Stoffes unmöglich.

4. Es geht daraus auch hervor, daß die Meinung von der Ununterscheidbarkeit der Welten unhaltbar und lächerlich sey. Denn soll die Welt jedesmal wieder die nehmliche seyn, so muß allemal ein Adam und eine Eva dasselbe wieder thun, was sie gethan haben. Die nehmliche Sündfluth muß wieder kommen, der nehmliche Moses muß wiederum ein Volk von 600,000 Seelen aus Aegypten führen: Judas muß zweimal den Herrn verrathen, Paulus wird noch einmal die Kleider derer hüten, die Stephanum steinigten; überhaupt Alles, was in diesem Leben geschehen ist, muß noch einmal geschehen. Dieß halte ich für ganz unvereinbar mit der Voraussetzung, daß die Seelen freien Willen haben, und ihre Vor- und Rückschritte aus eigener Machtvollkommenheit selbst bestimmen. Denn nicht in einem ewigen Kreislaufe bewegen sich die Geister mit ihren Wünschen und Thaten, sondern wohin sie die eigene Geistesfreiheit treibt, dahin richten sie den Lauf ihrer Thätigkeit. Es wäre die obige Behauptung ähnlich derjenigen, daß aus einem auf die Erde gesäten Scheffel Getreide ganz

dieselben und ununterscheidbaren Körner wieder hervorkommen, so daß jedes einzelne Körnchen ganz dieselbe Lage und dieselben Kennzeichen des hingeworfenen hätte: was bei der unzählbaren Menge Körner eines Scheffels ganz unmöglich ist, und wenn sie auch ins Unendliche fort ununterbrochen ausgesäet würden. Ebenso unmöglich scheint es nun mir zu seyn, daß die Welt in der nehmlichen Folge des Gebörenwerdens, Sterbens, Handelns noch einmal könne hergestellt werden. Vielmehr muß es nicht unbedeutend veränderte Welten geben, so daß je nach den wirkenden Ursachen, der einen besserer, der andern ein schlimmerer oder mittlerer Zustand zukömmt. Zahl und Art, das bekenne ich, weiß ich nicht. Wenn mich Jemand darüber belehren will, werde ich's gerne annehmen.

5. Diese Welt heißt jedoch das Ende der Aeonen, und selbst ein Aeon. Der heilige Apostel Paulus lehrt aber nur, daß Christus nicht in dem zunächst vorangegangenen, auch nicht in dem noch früheren Aeon gelitten habe: und ich wüßte nicht alle die früheren Aeonen aufzuzählen, in welchen er nicht gelitten hat. Ich will nun zeigen, welche Aeusserungen von Paulus mich zu dieser Auffassung veranlaßt haben: er sagt, „nun aber ist er am Ende der Welten einmal erschienen, durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben." Einmal sagt er, und am Ende der Aeonen. Daß aber nach diesem Aeon, der zur Vollendung anderer Aeonen da seyn soll, noch andere Aeonen kommen werden, lehrt P. ebenso deutlich (Eph. 2, 7.) „auf daß er zeigete in den künftigen Aeonen." Er sagt nicht in dem zukünftigen Aeon, noch in den beiden nachfolgenden; der Ausdruck läßt also viele Welten erwarten. Gibt es aber etwa noch etwas Höheres als die Aeonen, so daß *), was bei den Creaturen Aeon heißt, bei andern über der sinnlichen Welt stehenden Wesen (wie sie bei der Wiederbringung aller Dinge seyn werden) als etwas Höheres zu verstehen ist, worin die Vollendung des Alls ruht? Es veranlaßt mich zu dieser Bemerkung ein Ausspruch der heiligen Schrift: „In die Aeonen und noch

*) ita et, Ms. was die Edit. mit Recht verbessert haben in *ita ut.*

weiter" *). Dieß letztere muß ohne Zweifel als etwas über den Aeonen stehendes verstanden werden. Vielleicht deutet auch, was der Heiland (Joh. 17, 22.) sagt, Etwas über die Welt und die Aeonen, ja selbst über die Aeonen der Aeonen (Ewigkeit der Ewigkeiten) hinausreichendes an, wo nehmlich das All nicht mehr in der Zeit, sondern Gott in dem All seyn wird.

6. Auf diese Erörterungen über die Dauer der Welt folge nun noch eine Untersuchung des Namens. Der Name aber bezeichnet in der Schrift oft verschiedene Gegenstände **). So steht er Jes. 3, 24. in der Bedeutung von Schmuck. Dagegen soll in dem Gewande des Priesters der Begriff der Welt ***) enthalten seyn, nach Salomo im Buche der Weisheit (18, 24.) „in dem Leibrocke war die ganze Welt." Welt heißt endlich auch unser Erdkreis mit seinen Bewohnern, wie 1 Joh. 5, 9. Die ganze Welt liegt im Argen. Clemens der Apostelschüler †) nennt auch die sogenannten Antichthonen (Gegenwohner) und die übrigen Theile des Erdkreises, wohin wir nicht kommen und woher jene nicht zu uns gelangen können. Auch diesen gibt er den Namen „Welten", wenn er sagt: „Der Ozean ist für Menschen unübersetzbar, und die Welten, die jenseits desselben liegen, die nach dem nehmlichen

*) „in saeculum et adhuc" die Stelle, wo dieses stehen soll, ist mir unbekannt. Im Griech. muß es des Zusammenhangs wegen heißen: εις αιωνα και προρρω — ετι προρρω. — Nur Job. 20, 4. hat die Hexapla ed. Montf. απ αιωνος (aus Symm.), απο του ετι (aus den LXX.).

**) Ruf. macht hier die Zwischenbemerkung: quod enim latine mundum dicimus, graece κοσμος appellatur: κοσμος autem non solum mundum sed et ornamentum significat", und fährt fort Deniqne. — Aus diesem letzteren ist zu schließen, daß Or. mehrere Stellen angeführt habe, wo übrigens κοσμος nichts anders als „Schmuck" bedeutet; wie es auch in den beiden weiter angeführten St. übersetzt werden muß.

***) mundi *ratio*. Orig. nimmt also κοσμος hier ausdrücklich als Welt.

†) dieselben Worte des Clem. Roman. (ad Corinth. I.) citirt auch Cl. Alex. Str. V. p. 586. undH. in Ephes. II, 2. Aehnliches findet sich bei Dionys. Alex. (Eus. hist. VII, 7.) ο πολυς και απεζαντος ανθρωποις ωκεανος.

Plane des göttlichen Herrschers regiert werden. — Auch das All, das aus Himmel und Erde besteht, heißt „Welt" 1 Cor. 7, 31. und der Heiland bezeichnet eine Welt außer dieser sichtbaren, die freilich schwer zu beschreiben ist: denn er sagt, „ich bin nicht von dieser Welt." Er will also sagen „aus einer andern." Eine Vorstellung von dieser andern Welt zu geben, nenne ich darum schwer, damit man nicht etwa davon Anlaß nehme, zu glauben, wir sprechen von einer idealen Welt. Denn es ist uns gänzlich fremd, die Welt für unkörperlich zu erklären, als ob sie nur in der Einbildung bestände; auch sehe ich nicht ein, wie man alsdann sagen mag, daß der Heiland von dorther gekommen, oder daß die Heiligen dorthin gehen werden. Daß aber, davon abgesehen, der Heiland etwas Höheres und Herrlicheres als diese sichtbare Welt hier unter dem verstehe, wohin er die Gläubigen zu trachten auffordert, daran ist kein Zweifel. Ob übrigens die Welt, die er meint, von der gegenwärtigen getrennt sey, und sowohl dem Orte als der Beschaffenheit und dem Glanze nach über ihr stehe, oder ob sie zwar an Glanz und Einrichtung dieselbe übertreffe, dennoch aber innerhalb der Grenzen derselben eingeschlossen sey: das ist, obgleich mir das letztere wahrscheinlicher vorkommt, jedenfalls ungewiß, und meines Erachtens eine für die menschliche Denkkraft ungefügige Frage. In den Worten des Clemens, welcher Welten jenseits des Oceans nennt, die unter derselben göttlichen Regierung stehen, möchten wir Spuren von der Vorstellung finden, daß die Gesammtheit alles Daseyns am Himmel, über dem Himmel, auf der Erde und unter der Erde im Allgemeinen die Eine und volle Welt heißt, innerhalb welcher die übrigen mitbegriffen sind. Daher will er die Mond- oder Sonnenkugel und die sogenannten Planeten als Einzelwelten betrachtet wissen. Dann nennt man aber auch die unermeßliche, sogenannte bewegungslose *) Kugel im eigentlichen Sinne Welt. Man führt auch das Buch Baruch an, wo von 7 Welten oder Himmeln die Rede ist. Ferner soll

*) Erasm. vermuthete hier αχηρατον und nachher στερεωμα, weil seine Codd. hier Lücken hatten, die Pariser haben απλανη, durchaus.

über der bewegungslosen Kugel noch eine andere seyn, welche, wie bei uns der Himmelsraum, Alles, was unter ihm ist, umfaßt, ebenso vermöge einer unendlichen Ausdehnung sämmtliche Welträume in höheren Kreisen umspannt, so daß das All in demselben begriffen ist, wie die Erde im Himmel. Dieß soll dasselbe seyn, das in der Schrift auch das gute Land, das Land der Lebendigen heißt und jenen Himmel über sich hat, in welchem die Namen der Heiligen angeschrieben seyn werden: das Land, das der Heiland im Evangelium den Sanftmüthigen verheißt. Von dem Namen jenes Landes habe auch diese unsre Erde den ihrigen bekommen, da sie vorher „das Trockene" hieß, sowie dieser unser Himmel von jenen den Namen „Feste" erhalten. Doch über alle dergleichen Meinungen habe ich mich ausführlicher ausgesprochen, wo ich von dem Urgrunde der Schöpfung des Himmels und der Erde sprach *). Daß es noch einen Himmel und eine Erde gebe, ausser jener Feste, die in zwei Tagen geschaffen, und ausser dem Trockenen, dem der Name Erde gegeben wurde, das liegt vor Augen. Und eben, was einige von dieser Welt behaupten, daß sie als geschaffen auch vergänglich sey, und nur insofern nicht vergeht, als der Wille des Schaffenden, und Erhaltenden stärker und mächtiger ist, als die Vergänglichkeit, und also diese nicht über Hand nehmen läßt: Dieß kann mit mehr Recht von der andern Welt, der bewegungslosen Kugel gesagt werden, daß sie nehmlich nach göttlichem Rathschluß der Verwesung unterliege, weil sie keinen Verwesungskeim enthält. Denn es ist eine Welt der Heiligen und Gereinigten, nicht der Sünder, wie die unsrige. Vielleicht deutet das der Apostel an mit den Worten (2 Cor. 4, 18.): was sichtbar ist, ist vergänglich, aber das Ungesehene ist ewig; und (2 Cor. 5, 1.) wir wissen, so unser irdisches Haus wird zerbrochen werden, daß wir einen Bau haben von Gott erbauet, ein Haus das nicht mit Händen gemacht ist, das ewig ist im Himmel. Wenn der Psalmist sagt (8, 4.) „ich werde sehen die Himmel deiner Hände Werke", und Gott durch den Propheten von dem

*) Commentar in Genes. 1, 1.

Unsichtbaren spricht: Meine Hand hat das Alles gemacht, so gibt er damit zu verstehen, daß jene ewige Wohnung, die er den Heiligen im Himmel verheißt, nicht mit Händen gemacht sey; er spricht also damit einen Unterschied aus zwischen der Schöpfung des Sichtbaren und der des Ungesehenen. Denn Ungesehenes und Unsichtbares ist nicht Eins und Dasselbe. Das Unsichtbare nehmlich wird nicht nur nicht gesehen, sondern hat gar das Wesen nicht, um gesehen werden zu können. Die Griechen nennen es „unkörperlich." Was dagegen bei Paulus das Ungesehene heißt, kann zwar seinem Wesen nach gesehen werden, nur, meint er, werde es von denen, welchen es verheißen ist, noch nicht gesehen.

4. Eine dreifache Ansicht von dem Weltende liegt also vor; der Leser möge selbst sehen, welches die bessere und wahre sey. Entweder werden wir ein körperfreies Daseyn haben, wenn wir, die wir Christo unterthan sind, dem Vater werden übergeben werden, und Gott Alles in Allem seyn wird. Oder wird Alles, wie es nun Christo unterthan ist, auch Gott mit Christo selbst unterthan und in Einen Bund vereinigt werden; so wird denn aller Körperstoff die größtmögliche Vollkommenheit annehmen und sich in Aether auflößen, der reinerer und einfacherer Natur ist. Oder endlich wird zwar jene bewegungslose Weltkugel, von der wir oben gesprochen, und was in ihr begriffen ist, in Nichts aufgelöst werden, aber die Räume, von denen die Gegenzone (αντιζωνη) selbst eingeschlossen ist, werden das gelobte Land heißen; auch der zweite Weltkreis, der dieses Land umwölbt, und Himmel heißt, wird zum Aufenthalt der Frommen aufbehalten werden *). Dort wird nehmlich die endliche Vollkommenheit Statt haben, zu

*) Soweit Hier. in fast wörtlicher Uebereinstimmung mit Rufin: nur hat jener Spuren einer größeren Treue gegen das Original: z. B. quum subjecti Christo subjiciemur Deo etc., was R. auflöst: posteaquam Christo subjecta fuerint omnia et per Christum Deo patri, was nicht ganz in Origenes Sinne liegt. Am Schlusse fügt H. hinzu: Cum haec dicat, nonne manifestisime gentium sequitur errorem, et philosophorum deliramenta simplicitati ingerit christianae?

welcher nach völliger Ausreinigung die Gefallenen gelangen mögen; die aber, welche schon hier gehorsame Schüler des Wortes und der Weisheit Gottes waren, werden vielleicht diese himmlischen Reiche ererben. So wird sich auch der Spruch bewähren: Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen. Und selig sind die am Geiste armen, denn das Himmelreich ist ihr; und die Worte des Psalms (36, 34.): „Er wird dich erhöhen und du wirst das Land erben.“ Denn auf diese unsere Erde steigt man hiernieder, nur zu jener, die in der Höhe ist, kann man erhöht werden. Auf solche Weise eröffnet sich den Heiligen die Aussicht auf ein Fortschreiten von jener Erde zu jenen Himmelsräumen, so daß jene Erde nur als ein vorübergehender Aufenthalt zu betrachten ist, und sie mit ihrer sittlichen Vervollkommnung, zum Erbe des Himmelreichs übergehen werden.

Vierter Abschnitt.

Der Gott des Gesetzes und der Propheten und der Vater Jesu Christi ist Einer.

Ich komme nun nach diesen möglichst kurzen Erläuterungen meinem anfänglichen Plane zu Folge *) darauf, die Behauptung zu widerlegen, daß der Vater unsers heiligen Jesu Christi ein anderer Gott sey als jener, der dem Moses das Gesetz gab und die Propheten sandte, der Gott Abrahams und

*) Beziehung auf Vorr. §. 4. Uebrigens befolgt er die Ordnung, in der er dort die Hauptpunkte der Kirchenlehre angibt, nicht streng. Denn er hat bisher von Mancherlei gesprochen, was dort erst später genannt wird. Die Bestreitung gilt bekanntlich den Gnostikern, die das Alte Test. nur als Werk des Demiurgs werthschätzten, nicht des höchsten Gottes betrachten: vorzüglich den Marcioniten. Ganz unrichtig übersetzt Rößler die Unterschrift, indem er Gesetz und Propheten als die Entgegensetzung betrachtet.

Isaaks und Jacobs. In diesem Glaubensartikel müssen wir vor Allem fest seyn. Vorzüglich ist nun zu berücksichtigen der häufige Ausdruck in den Evangelien, der den Thaten des Heilands beigefügt wird: „Auf daß erfüllet würde, was gesagt ist durch den Propheten.“ Offenbar sind dieß die Propheten des Gottes, der die Welt erschaffen hat. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß der, welcher die Propheten sandte, selbst weissagte, auch was von Christo vorherzusagen war. Nun ist doch unstreitig, daß das kein ihm selbst Fremder, sondern nur sein Vater weissagen konnte. Außerdem ist auch der Umstand, daß Jesus und seine Apostel sich auf das Alte Testament berufen, ein Beweis, daß das Ansehen desselben von ihm und seinen Schülern anerkannt war. Schon in jener Aufforderung zur Wohlthätigkeit (Matth. 5, 48.) „Seyd vollkommen, wie Euer Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt u. s. w.“ liegt es auch für den beschränktesten Verstand klar am Tage, daß er seinen Jüngern keinen andern Gott zur Nachahmung vorstellt, als den Schöpfer des Himmels und Spender des Regens. Wenn der Heiland ferner also beten lehrt: „Unser Vater in dem Himmel“, was will er damit anders andeuten, als, daß Gott in den bessern Räumen seiner Schöpfung zu suchen sey. Auch wenn er in seinen herrlichen Vorschriften über den Eid sagt, „man solle nicht schwören, weder beim Himmel, denn er sey Gottes Stuhl, noch bei der Erde, denn sie sey seiner Füße Schemel“, stimmt er da nicht ganz mit den prophetischen Aussprüchen zusammen, die da lauten: Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel (Jes. 66, 1.)? Wenn er die Verkäufer der Schaafe, Ochsen und Tauben aus dem Tempel treibt, und die Wechslertische umstößt, und den Tempel seines Vaters Haus nennt, so nannte er damit unstreitig den seinen Vater, zu dessen Ehren Salomo den prachtvollen Tempel erbaut hatte. Ferner beweist der Ausspruch Matth. 22, 32. „Habt ihr nicht gelesen, was Gott zu Mose sprach: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs. Gott aber ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen“, auf's klarste, daß er den Gott der Erzväter wegen ihres heiligen Lebens den Gott der Lebendigen nennt, denselben, der in den Propheten (Jes. 45, 7.) spricht: Ich

bin Gott, und außer mir ist kein Gott. Der Heiland wußte also, daß der Gott Abrahams derselbe ist, von dem im Gesetze geschrieben ist, und derselbe, der in den Propheten redet; wenn er nun den seinen Vater nennt, der von keinem andern Gott über sich wissen will, und doch nicht der Höchste ist, wie die Häretiker meinen *); so gibt er thörichterweise einen Vater an, der den über ihn erhabenen Gott nicht kennt. Wofern er aber einen solchen zwar kennt, aber trügerischer Weise verläugnet, so ist es noch thörichter sich zu einem lügnerischen Vater zu bekennen. Es bleibt also keine andere Auslegung übrig, als diese, daß er von keinem andern Vater außer dem höchsten Gott, dem Schöpfer aller Dinge wisse.

2. Es würde zu lang werden, wenn ich alle Beweisstellen aus den Evangelien dafür anführen wollte, daß nur Ein Gott des Gesetzes und des Evangeliums sey. Nur will ich das aus der Apostelgeschichte noch kurz berühren, wo Stephanus und die Apostel ihr Gebet an den Gott richten, der Himmel und Erde gemacht, und durch den Mund der Propheten geredet hat; indem sie ihn ebenfalls den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs nennen, den Gott, der Israel aus Aegypten geführt. Alle diese Aussprüche müssen uns nothwendig auf den Glauben an den Weltschöpfer hinführen, und die Liebe zu ihm in allen treuen Seelen erwecken, wie auch der Heiland auf die Frage über das höchste Gebot antwortete: Du sollst Gott, deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe u. s. w., und gleich darauf: „in diesen Worten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Wie kommt es nun, daß er einem Neuling, den er in die Jüngerschaft einführte, gerade dieses Gebot vor allen andern empfahl, durch welches doch die Liebe zu dem Gott des

*) Diese halten den Judengott, den Demiurg oder Weltschöpfer für den alle Andern ausschließenden, den höchsten Gott nicht anerkennenden Gott, qui eminentiorem ignorat Deum, geben aber ebendeßwegen nicht zu, daß Jesus diesen als seinen Vater bezeichne. „Creator Deus“ übers. Rufin durchaus, was mir nur Erklärung statt des Wortes δημιουργος zu seyn scheint.

Gesetzes in ihm entflammt werden mußte, sofern ebendieß mit den nehmlichen Worten im Gesetze geboten war? Doch will ich selbst gegen alle diese überzeugenden Beweise zugeben, daß der Heiland, wer weiß, von welchem andern Gott rede. Wenn nun Gesetz und Propheten das Werk des blosen Weltschöpfers sind, das heißt, des andern Gottes, als der, den er den einzig guten nennt, wie reimt sich denn der Beisatz zu dem übrigen, daß in denselben Worten das ganze Gesetz und die Propheten hänge? Wie kann etwas von Gott Entfremdetes und Getrenntes in Gott seinen Grund haben?

Wenn der Apostel Paulus sagt: „Ich danke Gott, dem ich diene in meinem Geiste von meinen Voreltern her in reinem Gewissen" (2 Tim. 1, 3.) so beweist er damit deutlich, daß er nicht zu einem neuen Gott, sondern nur zu Christo gekommen. Denn welche andere Voreltern kann er meinen, als die, von denen er (2 Cor. 11, 22.) sagt: Sie sind Hebräer, ich auch; sie sind Israeliten, ich auch. Ebenso zeigt auch der Eingang des Briefs an die Römer dem, der die pauliniſchen Schriften verstehen gelernt hat, ganz deutlich, welchen Gott Paulus predigt (Röm. 1, 1—4.) und ebenso die Stelle 1 Cor. 9, 9. 10. wo er sagt, der Gott, der das Gesetz gab, hat um unsertwillen, d. h. um der Apostel willen gesagt: du sollst dem Ochsen, der da driſchet, das Maul nicht verbinden, weil er nicht für die Ochsen, sondern für die Apostel, welche das Evangelium von Christo verkündigen, Sorge trägt. Auch anderwärts beruft sich der Apostel auf die Verheißung des Gesetzes, Eph. 6, 2. 3. wodurch er offenbar zu erkennen gibt, daß ihm das Gesetz und der Gott das Gesetz und seine Verheißungen wohlgefallen.

3. Es suchen aber die Vertheidiger jener Lehrmeinung die Gemüther der Einfältigen durch Trugschlüsse zu verführen; ich achte es daher für zweckmäßig, auch das, was sie für ihre Behauptungen vorbringen, auseinanderzusetzen und ihre Schliche und Lügen darzuthun. Sie berufen sich auf das Wort: Niemand hat Gott je gesehen; der Gott, den Moses predige, sey von Moses und vorher von den Vätern gesehen worden; der aber, den der Heiland verkündige, sey von Niemand gesehen

worden. Wir wollen sie fragen, ob sie den Gott, den sie bekennen, und den sie für einen andern halten als den Weltschöpfer, für sichtbar oder unsichtbar erklären. Erklären sie ihn für sichtbar, so begehen sie außerdem, daß sie gegen den Ausspruch der Schrift anstoßen, welche von dem Heiland sagt: „er ist das Bild des unsichtbaren Gottes", auch noch die Ungereimtheit, Gott für etwas Körperliches zu halten. Denn sichtbar kann Etwas nur seyn vermöge der Gestalt, Größe, Farbe, was alles Eigenschaften des Körpers sind. Wird nun Gott für körperlich erklärt, so folgt, da aller Körper aus Materie besteht, daß Gott aus der Materie ist; ist er aber aus der Materie, und die Materie nothwendig verweslich, so muß ihnen zu Folge Gott verweslich seyn. Fragen wir sie ferner: ist die Materie geschaffen oder unerschaffen. Erklären sie sie für unerschaffen, so fragen wir wieder: ist dann ein Theil der Materie Gott, ein anderer die Welt? Antworten sie aber, die Materie ist geschaffen, so müssen sie auch ihren sogenannten Gott für geschaffen erklären. Dieß widerspricht ihren und unsern Begriffen. Nun, sie werden sagen: Gott ist unsichtbar. Wie jetzt? Ist er aber seinem Wesen nach unsichtbar, so mag er auch dem Heiland nicht sichtbar seyn *). Und doch wird von Gott dem Vater J. Ch. gesagt, daß er gesehen werde, denn „wer den Sohn siehet, der siehet den Vater." Dieß kann uns allerdings in die Enge treiben, allein wir erklären es besser nicht als Sehen, sondern als Erkennen. Wer den Sohn erkannt hat, wird auch den Vater erkennen. Auf gleiche Weise hat wohl auch Moses Gott gesehen, nicht mit leiblichen Augen geschaut, sondern mit dem Auge des Geistes, dem innern Sinn, hat er ihn erkannt, und auch das nur theilweise. Denn, der dem Moses Antwort gab, spricht: „mein Angesicht wirst du zwar nicht sehen, aber meinen Rücken." Dieß ist immerhin mit der den göttlichen Aussprüchen schuldigen Ehrfurcht zu fassen: und alle die Ammen-

*) Diesen Satz hat H. fast wörtlich mit Rufin. Nur ist die Rede bei letzterem belebter, was natürlich in dem bloßen Auszug des erstern verwischt ist. Sed dicent, invisibilis est Deus. Et quid agetis? Si invisib. eum esse dicitur per naturam — W. dagegen bloß: Restat, ut invis. sit Deus; si autem invis. per naturam est etc.

mährchen von einer Vorder- und Hinterseite Gottes sind gänzlich zu verwerfen. Uebrigens wird man uns auch keine Gotteslästerung zur Last legen, wenn wir sagten, daß auch für den Heiland der Vater nicht sichtbar sey. Man berücksichtige die Wendung, die wir gegen die Häretiker genommen. Ich mache einen Unterschied zwischen Sehen, Gesehenwerden und Erkennen, Erkannt werden. Ersteres ist Sache der körperlichen Wesen, und kann auf Gott, den Vater, oder auf den Sohn und den heiligen Geist niemals im eigentlichen Sinne angewandt werden. Das Wesen der Dreiheit übersteigt den Kreis der Sichtbarkeit, und überläßt diese wechselseitige Eigenschaft der Körperwelt, d. h. der Gesammtheit der übrigen Wesen *): einem unkörperlichen und vorzugsweise geistigen Wesen kommt nur Erkennbarkeit zu, was der Heiland selber bestätigt, Matth. 11, 27. Er sagt dort nicht, Niemand sieht den Vater, sondern: Niemand kennt den Vater ꝛc.

4. Stützen sie sich ferner, um unsere Meinung zu widerlegen, darauf, daß im A. T. gesagt ist, Gott zürne, oder es reue ihn etwas, oder daß sonst eine menschliche Leidenschaft ihm zugeschrieben wird, und behaupten sie, man müsse sich Gott völlig leidenschaftslos denken; so kann **) auch dagegen gezeigt werden, daß es in den evangelischen Gleichnißreden ähnliche Ausdrücke, z. B. der Herr des Weinbergs (Matth. 20.) soll im Zorn den Arbeitern den Weinberg genommen, die schlechten Arbeiter übel zugerichtet, und dem Weinberg andern Weingärtnern gegeben haben. Auch über jene Bürger, die in Abwesenheit des Hausherrn sich die Herrschaft anmaßten und ihm nachschickten mit der Botschaft „wir wollen nicht, daß er über uns herrsche" ward der zurückkehrende Hausherr

*) Wiederum omnibus reliquis *creaturis*, was auch hier (wie Vorr. §. 2.) nicht streng zu nehmen ist. Vielleicht hieß es im Urtext: πασι τοις λοιποις ταις κτισεσι; übrigens würde auch ταις λοιπαις κτισεσι die Gottheit nicht gerade unter die κτισις miteinschließen, sondern wie oben zu erklären seyn.

**) ostendendum, übersetzt gewöhnlich Rufin. Ich glaube urtextlich setzen zu müssen δειχτον εστι, was etwas anderes ist als δειχτεον.

zornig (Luc. 19, 14.), läßt sie in seiner Gegenwart umbringen, und ihre Stadt anzünden. Allein wir dürfen, sey es im A. oder im N. Testament, die Ausdrücke vom Zorn Gottes nicht buchstäblich nehmen, sondern müssen die geistige Bedeutung davon aufsuchen, um von Gott würdig zu denken. Ich habe dieß nach dem geringen Maaß meiner Einsicht in der Erklärung *) des 2. Psalms (V. 5.) soviel möglich erläutert.

Fünfter Abschnitt.

Ueber die Eigenschaften „Gerecht" und „Gütig." **)

Es hat ferner auch die Unterscheidung zwischen Gerecht und Gütig, welche die Sectenhäupter auch auf die Gottheit anwenden, indem sie den gütigen und nicht gerechten Gott den Vater unsers Herrn Jesu Christi nennen; den Gott des Gesetzes und der Propheten für den gerechten, aber ebendarum nicht gütigen Gott erklären, einige Aufmerksamkeit erregt. Ich halte es für nöthig, dieser Frage, wenn auch nur kurz, zu begegnen. Sie halten die Güte für eine solche Eigenschaft, wornach es allen gut gehen müsse, wenn gleich der Beglückte unwürdig sey und keine Wohlthat verdiene. Allein diese Er-

---

*) ist nicht mehr vorhanden.

**) De justo et bono (περι του δικαιου και του αγαθου sc. θεου, oder, was mir wahrscheinlicher, περι δικαιου (neutr.) και αγαθου (neutr.) „in dem Begriff Gottes"). Rößler ziemlich richtig: „von dem Unterschied unter (zwischen) dem gerechten und guten Gott." Der 5. Abschnitt ist nehmlich nur Fortsetzung des vorigen. Nur möchte ich des gleichfolgenden wegen („aliud esse justum, aliud bonum") noch die Ueberschrift als neutrum nehmen: dann heißt auch αγαθος hier nicht gut, sondern gütig. Orig. hält aber selbst die letztere Bedeutung nicht fest, sondern verwechselt in seiner Widerlegung (§. 3. 4.) beide Bedeutungen. Ausführlicher behandelt diesen Gegenstand der Dialog c. Marcionitas Sect. I — III. s. Einleit.

klärung scheinen sie nur nicht richtig zu verstehen, wenn sie glauben, daß es dem nicht gut gehe, dem etwas Hartes oder Betrübendes begegne. Die Gerechtigkeit halten sie alsdann für diejenige Eigenschaft, welche Jedem sein Verdienst zumesse. Aber auch hier scheinen sie mir ihrer Erklärung nicht den rechten Sinn zu geben. Sie glauben nehmlich, daß die Gerechtigkeit als solche den Bösen Böses, den Guten Gutes thue, so daß nach ihrer Meinung der gerechte Gott gegen die Bösen nicht wohlwollend seyn kann, sondern vielmehr einen Haß gegen sie haben muß. Dieß schließen sie daraus, daß sie hie und da eine Erzählung im A. Testament finden, wie von der Bestrafung durch die Fluth, von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas durch einen Feuer- und Schwefelregen, oder daß in der Wüste um ihrer Sünden willen Alle umkamen, und ausser Josua und Caleb nicht Einer von Allen, die aus Aegypten ausgezogen waren, das Land der Verheißung betreten durfte. Dagegen sammeln sie aus dem N. Testament Ausdrücke von Mitleiden und Vaterliebe, worin der Heiland seine Jünger lehrt, daß Niemand gut sey, denn der Einige Gott; und darauf hin erdreisten sie sich, den Vater Jesu Christi zwar den gütigen Gott zu nennen, die Gerechtigkeit aber einem Andern, dem Weltschöpfer, den sie dann aber nicht gütig nennen, vorzubehalten.

2. Ich werfe zuerst die Frage auf, ob sie nach ihrer Erklärung den Weltschöpfer gerecht nennen können, wenn er die in der Sündfluth, oder die Sodomiten, oder die, welche aus Aegypten ausgezogen waren, nach Verdienst straft, da wir doch oft viel schändlichere Verbrechen begehen sehen, als die sind, um derenwillen die Genannten umkamen, und doch keinen der Verbrecher seine Strafe büßen sehen. Sagen sie etwa, der Gott sey gütig geworden, der ehemals gerecht war? Oder glauben sie vielleicht, daß er auch jetzt noch gerecht sey, aber die menschlichen Vergehen mit Langmuth trage; damals hingegen nicht gerecht war, als er die unschuldigen Säuglinge mit den rohen und gottlosen Riesen vertilgte? So meinen sie es, weil sie sich nicht über den Buchstaben erheben können. Nun mögen sie aber angeben, wiefern es buchstäblich gerecht

sey, daß die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied. Wir verstehen dieß Alles nicht buchstäblich, sondern wie Ezechiel sagt, als Gleichniß, und suchen den innern Sinn der Gleichnißrede. Ferner müssen dann jene auch zeigen, wie derjenige gerecht sey, der die Erdebewohner und den Teufel straft, ohne daß sie etwas Strafwürdiges begangen haben; denn diese konnten ja, sofern sie nach jener Ansicht von Natur schlecht und verdorben waren, unmöglich etwas Gutes thun. Und wenn sie ihn Richter nennen, so erscheint er als Richter nicht über Handlungen, sondern über natürliche Anlagen: sofern eine Anlage zum Bösen nicht Gutes, und eine zum Guten nicht Böses hervorbringen kann. Wenn ferner der, den sie gütig nennen, gegen Alle gütig ist, so ist er es ohne Zweifel auch gegen die, welche verloren gehen. Aber warum rettet er sie nicht? Will er nicht, so ist er ja nicht gütig; will er aber und kann nicht, so ist er nicht allmächtig. Hören sie dagegen, wie der Vater unsers Herrn Jesu Christi im Evangelium dem Teufel und seinen Engeln das Feuer verheißt. Wie erklärt sich nun dieses traurige Bestrafungs-Geschäft nach ihren Begriffen vom gütigen Gott? Der Heiland, der Sohn des gütigen Gottes betheuert in den Evangelien (Matth. 11, 21): „Wären solche Thaten zu Tyrus und Sidon geschehen, sie hätten im Sack und in der Asche Buße gethan"; und doch, nachdem er zunächst an diese Städte gekommen und ihr Gebiet betreten hatte, warum vermeidet er es, hinzugehen, um ihnen die Wunder zu zeigen, wenn sie so gewiß auf diese Thaten hin Buße gethan hätten? Da er es nicht thut, so überläßt er sie offenbar ihrem Verderben, und doch erklärt sie der Ausdruck im Evangelium selbst nicht für ursprünglich böse und verdorbene Wesen, indem er andeutet, daß sie hätten Buße thun können. Auch in einer Gleichnißrede, wo der König eintritt, die Gäste zu besehen, und einen findet, der kein hochzeitliches Kleid anhat, sagt er: bindet ihm Hände und Füße und werft ihn in die äußerste Finsterniß ꝛc. Sie mögen uns sagen, wer der König sey, der eintrat seine Gäste zu besehen und einen in schmutzigen Kleidern fand, den er durch seine

Diener binden und in die äußerste Finsterniß werfen ließ. Ist es etwa der sogenannte Gerechte? Warum hat er denn Gute und Böse einladen lassen, ohne seinen Dienern aufzutragen, ihren Werth zu untersuchen? Dieß ist nicht Sache eines Gerechten, der Jedem nach Verdienst lohnt, sondern einer Güte, die keinen Unterschied macht. Ist es also von dem gütigen Gott, dem Vater Jesu Christi oder von Christo zu verstehen, was ist es dann, was sie dem gerechten Urtheil Gottes vorwerfen: ja, wo ist etwas, das sie an dem Gott des Gesetzes tadeln, von der Art, daß er den, der von seinen Dienern, die den Auftrag hatten, Gute und Böse zu rufen, eingeladen war, für seinen schmutzigen Anzug an Händen und Füßen gebunden in die äußerste Finsterniß werfen ließ?

3. Dieß sey genug, um die Häretiker durch Schriftbeweise zu widerlegen. Nun mag es nicht unziemlich scheinen, über Vernunftgründe mit ihnen ein Wort zu reden. Wir fragen sie, ob sie den Unterschied des Guten und Bösen in dem Menschen kennen, und ob sie es für folgerichtig halten, Gott oder, wie sie wollen, jenen beiden Göttern Tugend zuzuschreiben? Sagen mögen sie uns auch, ob sie die Güte für eine Tugend halten; was sie ohne Zweifel bejahen werden. Was werden sie aber von der Gerechtigkeit sagen? Gewiß können sie doch wohl nicht so thöricht seyn, die Gerechtigkeit für keine Tugend zu erklären. Wenn nun also das Gute eine Tugend, und die Gerechtigkeit eine Tugend ist, so ist ohne Zweifel auch die Gerechtigkeit Güte *). Sagen sie, die Gerechtigkeit sey nicht Güte, so kann sie nur entweder Böses seyn oder Gleichgültiges. Auf die Bejahung des Ersteren zu

*) Or. argumentirt hier nach dem mathematischen Grundsatz: zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter sich gleich. Dabei gebraucht er aber schon zweierlei Ausdrücke für Eine Sache: bald αγαθον bald αγαθοτης (bonum — bonitas, R.); und dann argumentirt er hier von einer Bedeutung des αγαθος, welche es im Sinne der Häretiker hier nicht hat. Denn nicht den Gegensatz von κακον soll es andeuten, sondern von δικαιος, δεινος; also = ευνους.

antworten, wäre einfältig: denn es wäre soviel als Narren eine Antwort geben. Wie kann das etwas Böses seyn, was, wie sie selbst bekennen, den Guten Gutes verleiht? Nennen sie sie gleichgültig, so muß ebensowohl, als die Gerechtigkeit, auch die Mäßigkeit, Klugheit und jede andere Tugend unter die gleichgültigen Dinge gehören. Was wollen wir alsdann Paulus antworten, welcher (Phil. 4, 8. 9.) sagt: ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach; wie ihr es gelernt u. s. f.? Möchten sie also die Schrift durchforschen und lernen, was jede Tugend ist, und nicht das Wort nach ihrer Meinung drehen, als ob der Gott, welcher Jedem nach Verdienst vergilt, den Bösen aus Haß böses vergälte, und nicht darum, weil sie durch strengere Mittel geheilt werden müssen, welche freilich für den Augenblick Schmerz verursachen. Auch lesen sie nicht, was von den Aussichten derer geschrieben steht, die in der Fluth umkamen, wovon Petrus in seinem ersten Briefe spricht (3, 18. 19. 20. 21.) Wegen Sodom und Gomorrha aber sollen sie uns sagen, ob sie glauben, daß die Weissagungen vom Weltschöpfer kamen, von dem also, der Feuer und Schwefel auf jene Städte regnen ließ. Wie spricht von diesen nun Ezechiel? Sodom, sagt er, soll wiederhergestellt werden, wie es war *). Hat sie nun der, der sie zerstörte, nicht um des Guten willen zerstört? Ferner spricht er zu Chaldäa: Du hast Feuerkohlen, setze dich darauf; sie werden deine Hülfe seyn (Jes. 46, 14.). Auch über die in der Wüste Gefallenen mögen sie den 78. Psalm, mit der Ueberschrift Assaph, vernehmen: Wenn er sie erwürgete, suchten sie ihn. Nicht sagt er, wenn Einige erwürgt wurden, suchten Andere ihn; sondern der Untergang der Erwürgten selbst war von der Art, daß sie noch im Tode Gott suchten. Aus allem diesem erhellt, daß der gerechte und der gütige, der Gott des Gesetzes und des Evangeliums Einer ist, und daß er wohlthue mit Gerechtigkeit, und strafe mit Güte: sofern weder Güte

*) Restituetur, inquit, Sodoma in antiquum. Unvollständige Citation von Ezech. 16, 55. Σοδομα (και αι θυγατερες αυτης) αποκατασταθησονται καθως ησαν απ αρχης. LXX.

ohne Gerechtigkeit, noch Gerechtigkeit ohne Güte die Würde des göttlichen Wesens bezeichnet. Doch wollen wir den Ränken, womit sie uns hinterlisten wollen, noch folgendes entgegensetzen. Wenn Gerecht etwas Anderes ist, als Gut: so wird, da dem Guten das Böse und dem Gerechten das Ungerechte entgegengesetzt ist, ohne Zweifel auch das Ungerechte etwas Anderes seyn, als das Böse; und wie der Gerechte in einem Sinne nicht gut ist, so wird der Ungerechte nicht böse seyn; und umgekehrt, wenn der Gute nicht gerecht ist, so wird der Böse nicht ungerecht seyn. Wer fände es nun nicht widersprechend, daß dem guten Gott entgegengesetzt seyn soll der Böse: der gerechte aber, den sie unter den guten setzen, keinen solchen Gegensatz haben soll. Denn es gibt doch nicht, wie einen Bösen in der Person des Satans, ebenso einen Ungerechten. Wie denn? Wir müssen unsere Voraussetzung wieder aufgeben. Denn sie werden nicht sagen können, daß der Böse nicht auch der Ungerechtete, oder der Ungerechte nicht auch der Böse sey. Wenn nun aber die Gegentheile so unzertrennlich in einander hängen, die Ungerechtigkeit in der Bosheit und die Bosheit in der Ungerechtigkeit; so muß auch Gerecht unzertrennlich seyn von Gut, und Gut unzertrennlich von Gerecht: und wie wir unter Bosheit und Ungerechtigkeit nur Eines und dasselbe Laster verstehen, so müssen wir auch Güte und Gerechtigkeit in Einer und ebenderselben Tugend vereinigt denken.

4. Doch wir kommen mit ihrer am meisten berüchtigten Frage auf die Schrift zurück. Sie sagen: es steht geschrieben „kein fauler Baum bringet gute Früchte; jeder Baum wird an der Frucht erkannt"; wie nun? was für ein Baum das Gesetz sey, wird aus seinen Früchten, d. h. aus den Geboten desselben erkannt: würde nun das Gesetz gütig erfunden, so müßte auch der Geber desselben als ein gütiger Gott erkannt werden; wenn es aber mehr gerecht als gütig ist, so ist auch der Gesetzgeber nur für einen gerechten Gott zu halten. — Allein Paulus sagt ohne Einschränkung: Das Gesetz ist gut *),

*) ὁ μεν νομος αγιος (Rom. 7, 12) ist lectio vulgata. —

und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. Ein Beweis, daß Paulus nicht bei denen in die Schule gegangen ist, die gerecht und gut *) kennen, sondern von dem Gott unterrichtet und von dessen Geiste erleuchtet war, der zugleich heilig, gut und gerecht ist. Denn in seinem Geiste redete er, wenn er sagte, das Gesetz ist heilig, gerecht und gut. Und um ausdrücklich zu zeigen, daß der vor Gerechtigkeit und Heiligkeit vorzugsweise die Güte dem Gesetz inwohne, setzt er in der Wiederholung seiner Rede für jene drei, nur die Güte: „Was also gut ist, sollte mir Tod seyn? Das sey ferne!" In dem Bewußtseyn, daß Güte die Gattung, Gerechtigkeit und Heiligkeit aber nur Arten von Tugenden bezeichnen, hält er sich, nachdem er vorher Gattung und Arten genannt, in der Wiederholung nur an die Gattung. Er fährt fort: „(Aber) die Sünde hat mir durch das Gute den Tod gewirkt." Er begreift hier unter der Gattung, was er vorher als Arten aufgeführt hat. So ist auch die Stelle (Matth. 12, 35.) zu verstehen, wo Jesus „gut" und „bös" ebenfalls als Gattungsbegriffe nimmt; indem er andeutet, daß einem guten Menschen Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit, Frömmigkeit und Alles eigen sey, was unter den Begriff „gut" gebracht werden kann. Auf der andern Seite bezeichnet er als bösen Menschen denjenigen, welcher ungerecht, unrein, gottlos und Alles ist, was im Einzelnen den bösen Menschen zum bösen macht. So wenig man einen Menschen ohne diese Laster böse nennen kann, so gewiß kann man Niemand ohne jene Merkmale von Tugend für gut erklären. Als besonders für sie geeignete Waffe gebrauchen sie endlich den Ausspruch des Herrn im Evangelium: Niemand ist gut, denn der einige Gott, der Vater; indem sie behaupten, daß dieß der ausschließende Name des Vaters Jesu Christi sey, der von dem Weltschöpfer wohl unterschieden werden müsse: denn diesem, dem Weltschöpfer, lege Er **) nirgends die Ei-

*) im Sinne des Or. die Gnostiker unterschieden anders: gerecht und gütig. Man sieht wohl, wie Rößler bemerkt, daß die Widerlegung nicht trifft. Or. unterlegt den Gegnern einen ganz andern Begriff.

**) Die Gnostiker berufen sich also nach Or. eigenen Worten nur auf

genschaft der Güte bei. Wir wollen nun sehen, ob nicht auch im A. Testament der Weltschöpfer, der Gott des Gesetzes und der Propheten gütig genannt wird. Einmal heißt es in den Psalmen: „Wie gütig ist Gott gegen Israel, gegen die geraden Sinnes"; und: „Nun sage Israel, der Herr ist gütig, seine Güte währt ewig." In den Klageliedern des Jeremias: „Gütig ist der Herr gegen die, so auf ihn harren, und der Seele, die nach ihm fragt." Wie also auch im A. Testament Gott häufig gütig genannt wird, so heißt auch der Vater Jesu Christi in den Evangelien gerecht. Im Evangelium Johannis betet der Herr zu seinem Vater: „Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht." Die Einwendung, daß er hier auch den Weltschöpfer der leiblichen Abstammung nach Vater nennen könne, und ihn hier als den gerechten Vater bezeichne, wird durch das Folgende abgewiesen: die Welt kennet dich nicht. Denn ihrer Meinung zu Folge kennt die Welt nur den gütigen Gott nicht. Ihren Baumeister kennt sie recht gut; wie der Herr sagt, daß die Welt das Ihrige liebe. So wird also unläugbar der Gott, den sie den gütigen nennen, in den Evangelien der gerechte genannt. Wer Muße hat, könnte noch mehr Zeugnisse dafür aus dem N. Testament beibringen. Uebrigens wird auch im A. Testament der Schöpfer Himmels und der Erde der gütige genannt, wie die Häretiker gegen die vielen Zeugnisse vielleicht einmal mit Erröthen werden bekennen müssen.

---

die Ausspräche des Herrn (im Evang.); er widerlegt sie aber aus dem A. Testament, was in ihren Augen eine petitio principii seyn mußte. Er fühlte das wohl selbst, da er so schnell auf Zeugnisse aus den Evang. übergeht.

Sechster Abschnitt.

Von der Menschwerdung Christi.

1. Es ist Zeit, von diesen Abschweifungen auf die Menschwerdung unsers Herrn und Heilandes und zwar auf die Art und Weise und den Zweck derselben zurückzukommen. Nachdem wir nehmlich mit unsern geringen Kräften die göttliche Natur mehr in ihren Werken als in der Idee betrachtet, sodann die sichtbaren, wie im Glauben die unsichtbaren Geschöpfe derselben uns gedacht haben (denn mit Augen anschauen oder vernünftig begreifen kann die menschliche Schwachheit nicht Alles, weil wir Menschen unter allen Vernunftwesen das schwächste und hinfälligste sind; denn jene, die im Himmel oder über dem Himmel sich befinden, sind weit vorzüglicher); so ist unsere nächste Aufgabe, auch die Mitte d. h. den Mittler *) zwischen all diesem Geschöpfe und Gott zu suchen, den der Apostel Paulus den Erstgebornen der ganzen Schöpfung nennt. Wir wissen, was die heilige Schrift von seiner Herrlichkeit lehrt, wenn sie ihn „das unsichtbare Ebenbild Gottes" u. s. w. nennt (Col. 1, 15. 16. 17.), der das Haupt des Ganzen ist, indem er nur Gott den Vater zum Haupte hat, wie es (1 Cor. 11, 3.) heißt: „Das Haupt Christi aber ist Gott"; wir wissen, daß die Schrift sagt (Matth. 11, 27.): „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand den Sohn, als der Vater." Wer könnte auch wissen, was die Weisheit sey, außer dem, welcher sie gezeugt hat? Wer kann begreifen, was die Wahrheit sey, außer dem Vater der Wahrheit? Wer könnte endlich das Wesen des Wortes und Gottes selbst, sofern es aus Gott ist, ergründen, außer Gott allein, bei welchem das Wort war? Wir müssen demnach gewiß annehmen, daß dieses Wort (den Logos), diese Weis-

*) Nicht unrichtig erklärt Rößler die Idee des Mittlers hier für eine metaphysische, nicht moralische. Der Logos heißt μεσιτης als Organ der Weltschöpfung, wie Or. selbst durch seine Bemerkung auf den Ap. Paulus zu verstehen gibt.

heit, diese Wahrheit Niemand außer allein der Vater kenne, und daß von ihm gesagt ist: „ich glaube, die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären", nehmlich über die Herrlichkeit und Hoheit des Sohnes Gottes. Denn es ist unmöglich, die Glorie des Heilands mit Worten auszudrücken. Fassen wir die Betrachtung dieser Erhabenheit des Wesens in dem Gottessohne zusammen, so staunen wir wohl ob der Erscheinung, daß dieser erhabenste aller Geister, seiner Hoheit sich entäußernd, Mensch wurde und mit Menschen umging, was die seinen Lippen inwohnende Anmuth (Gnade?) was sein himmlischer Vater bezeugt; und was er selbst durch seine Zeichen und Wunder, so wie durch seinen sittlichen Werth bethätigt. Er, der schon vor seiner sichtbaren Erscheinung, Vorläufer und Boten seiner Ankunft, die Propheten sandte: nach seiner Erhöhung aber in den Himmel die heiligen Apostel, ungebildete und unerfahrne Zolldiener und Fischer, mit der Kraft seiner Gottheit erfüllte und den Erdkreis durchwandeln ließ, um aus allerlei Geschlecht und Volk eine Heerde von Gläubigen zu sammeln.

2. Das freilich geht von allen seinen Wundern und seiner ganzen Hoheit am weitesten über die Bewunderung des menschlichen Geistes und über die schwachen Begriffe des Sterblichen hinaus, daß jene herrliche Gottesmacht das Wort des Vaters und die Weisheit selbst, in welcher Alles, Sichtbares und Unsichtbares geschaffen ist, in der Beschränktheit des Mannes, der in Galiläa aufstand, begriffen seyn soll: noch mehr, daß die göttliche Weisheit den Schoos eines Weibes nicht verschmähte, als Kind geboren wurde, und wimmerte wie andere Menschenkinder: daß ebendieser im Todeskampf heftig erschüttert war, wie er selbst bekennt mit den Worten: meine Seele ist betrübt bis in den Tod; daß er zum schmachvollsten Tode, den es unter Menschen gibt, geführt wurde, obgleich er am dritten Tage auferstand. Weil wir darin einiges so ganz Menschliches sehen, daß es von der gemeinen menschlichen Schwachheit nicht abweicht, anderes so göttliches, daß es nur der ursprünglichen, unaussprechlichen Natur der Gottheit zukommt, so steht der menschliche Verstand stille, und weiß vor

Staunen und Bewunderung nicht, wohin er sich wenden, was er festhalten, wie er ausweichen soll. Sucht er den Gott, so sieht er den Menschen; glaubt er einen Menschen zu sehen, so erblickt er den, welcher nach Besiegung der Gewalt des Todes im Triumphe von den Todten wiederkehrt. Wir dürfen daher nur mit der größten Scheue und Ehrfurcht an die Betrachtung der doppelten Natur in Einer Person gehen, damit wir weder unziemliche Vorstellungen mit jener göttlichen und unaussprechlichen Natur verbinden *), noch Thatsachen für täuschenden Schein erklären **). Die Wahrheit davon menschlichen Ohren vernehmlich zu machen, übersteigt freilich das Maas meines Verdienstes, oder meines Geistes und meiner Beredtsamkeit weit, ich glaube sogar, auch das der heilige Apostel; ja es mag seyn, daß die Erklärung jenes Geheimnisses selbst für die ganze höhere Geisterwelt zu hoch ist. Wir werden daher, weil es doch einmal der Zusammenhang fordert, mit Bescheidenheit das, was unser gläubiges Bewußtseyn davon enthält, nicht was die Vernunft darüber lehrt, kurz vortragen. Es sind mehr Vermuthungen, als Lehrsätze ***).

3. Der Eingeborne der Gottheit, durch den, wie die bisherige Entwicklung der Rede gezeigt hat, Alles, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ist, hat nach dem Sinne der Schrift Alles geschaffen, und liebt Alles, was er geschaffen. Denn da er das unsichtbare Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, hat er auf unsichtbare Weise allen vernünftigen Wesen Antheil an sich selbst gegeben mit der Einschränkung, daß Jeder nur in

---

*) εγκαλουμεν Ιουδαιοις Ιησουν μη νομισασι θεον (die Ebioniten und Nazoräer) Cels. II, 9. Unten IV, 22. verspottet er die Ebioniten über ihren Namen.

**) Ημεις δε πειθομενοι ου δοκησιν, αλλαληθειαν ειναι και ενεργειαν κατα την Ιησου εν ανθρωποις επιδημιαν, c. Cels. IV, 19.

***) Rößler hält die letzten Sätze dieses §. ohne Grund für rufinisch. Solche Verwahrungen hindern den O. nicht, sich nachher sehr bestimmt auszusprechen. Nach Guerike's Urtheil enthält im Gegentheil dieser ganze §. „praeclara verba“ (de schol. alex. catech. p. II. pag. 238).

dem Maaße wirkliche Gemeinschaft mit ihm hat, als er mit inniger Liebe an ihm hängt. Weil nun vermöge der Willensfreiheit jede Seele mit verschiedenem Maaße der Liebe, diese inniger, jene schwächer, an ihrem Urheber hieng, so hat keine Seele, die je in einen menschlichen Körper gekommen ist, ihr Urbild rein und vollkommen dargestellt außer derjenigen, von welcher Jesus sagt, „Niemand wird meine Seele von mir nehmen" (Joh. 10, 18.). Und weil sie vom Beginne der Schöpfung an unaufhörlich und unzertrennlich an Ihm, der Weisheit, dem Worte Gottes, der Wahrheit, dem Lichte, hieng, ihn ganz in sich einsog und sich selbst in seinem Glanze verlor *), so ist sie mit Ihm vorzugsweise Ein Geist geworden; wie der Apostel denen, die ihr nachahmen sollen, verheißt, „wer dem Herrn anhanget, der wird Ein Geist mit ihm" (1 Cor. 6, 17.). Indem nun dieses Seelenwesen die Vermittlung abgibt zwischen Gott und dem Fleische (denn daß Gott sich unmittelbar mit dem Fleische verbinde, ist unmöglich), entsteht der Gottmensch. Jener vermittelnden Seele war es ganz naturgemäs, sich mit einem Körper zu verbinden. Aber auch die Aufnahme der Gottheit war ihrer Natur als eines vernünftigen Wesens nicht entgegen, in welche sie sich wie gesagt schon ganz verloren hatte. Daher wird sie mit Recht auch, sey es darum, weil sie ganz in dem Gottessohne webte, oder weil sie ihn ganz in sich aufnahm, nebst dem angenommenen Sinnenleibe, Sohn Gottes, Gotteskraft, Weisheit Christi und Gottes genannt **): und umgekehrt heißt der

*) Hieron. ad Ovit. Nulla alia anima, quae ad corpus descendit humanum puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit, nisi illa de qua salvator loquitur — ist hier eingeschaltet. *εν ωσθαι τη ακρα μετοχη εκεινου* nennt er dieß c. Celsum VI, 47. wo er als Schriftbeweise dieselben Stellen anführt, wie hier.

**) *εν γαρ μαλιστα μετα την οικονομιαν γεγενηται προς τον λογον του θεου η ψυχη και το σωμα Ιησου.* ib. II, 9. — Von den Seelen überhaupt lehrt Or. (Abschn. 8.) „sie seyen als *νοες* erschaffen, und werden durch ihren Abfall *ψυχαι* (*παρα την αποπτωσιν — απο του ζην το πνευματι*); von dem *νους* Christi mußte er also nothwendig annehmen, daß er schon durch

Sohn Gottes, durch den Alles geschaffen ist, Jesus Christus und des Menschen Sohn. Aber auch gestorben soll der Sohn Gottes seyn, wenigstens dem Theil seiner Natur nach; welcher für den Tod empfänglich ist. Er heißt ferner des Menschen Sohn, der in der Herrlichkeit des Vaters wiederkommen soll mit den heiligen Engeln. Auf diese Weise wird in der ganzen Schrift sowohl die göttliche Natur mit menschlichen Namen belegt, als die menschliche mit göttlichen ausgezeichnet *). Gerade von ihm gilt in besonderem Maaße das Wort (Gen. 2, 24.) „die beide werden Ein Fleisch seyn.“ Denn es muß doch wohl der Logos mit seiner Seele inniger in Einem Leibe vereinigt seyn, als Mann und Frau. Wer dürfte aber mehr Anspruch darauf haben, Ein Geist zu seyn mit Gott, als jene Seele, die sich mit Gott so innig durch Liebe verbunden hat, daß man mit Recht sagen darf, sie sey Ein Geist mit ihm?

4. Jene vollkommene Liebe und die Reinheit ihres Verdienstes ist es also, was der Seele ihre unzertrennliche Vereinigung mit dem Göttlichen erwarb. Es ist weder Sache des Zufalls noch einer partheilichen Bevorzugung, daß er gerade diese Seele an sich zog, sondern ganz allein Folge ihres sittlichen Werthes. Und ebendarum beruht auch die Menschwerdung Christi auf sittlichem Verdienste, wie der Prophet von ihm zeugt: du hast Gerechtigkeit geliebt und gottloses Wesen gehaßt: darum hat dich Gott, dein Gott gesalbet (εχρισε)

---

seine Verbindung mit dem λογος (ohne Abfall) ψυχη geworden, und als solche die ενσαρκωσις des λογος möglich gemacht habe. Ψυχη enthält also hier nur den Begriff der Unselbstständigkeit im Gegensatz zu νους, welcher seine Selbstständigkeit auf doppelte Weise verlieren kann; durch Versenkung ins Göttliche (wie dieser) oder durch Abfall von demselben.

*) Origenes ist weit entfernt, solchen Ausdrücken der Schrift objective Geltung zuzuschreiben, wie die Concordienformel thut, um darauf den Beweis für die communicatio idiomatum (Uebertragung der Eigenschaften selbst) zu gründen; vielmehr entschuldigt er die Uebertragung der Prädicata (αυχηματα) mit dem innigen Zusammenhang beider Naturen; in gleichem Sinne könne die Seele Christi auch Ein Geist mit Gott heißen, da sie es wenigstens zu seyn verdiente.

mit Freudenöle vor deinen Genossen *). Denn es verdiente der, welcher von dem Eingebornen nie getrennt ist, den Ehrennamen des Eingebornen (χριστος) zu theilen und mit ihm verherrlicht zu werden. Durch das sittliche Verdienst der Liebe also wird er mit dem Freudenöle gesalbt, d. h. die Seele Christi wird mit dem Logos verbunden, — der Gesalbte. Mit dem Freudenöle gesalbt werden, heißt nichts anders als vom heiligen Geiste erfüllt werden. Der Beisatz „vor deinen Genossen" hat den Sinn, daß ihm der heilige Geist nicht aus Gnade geschenkt sey, wie den Propheten, sondern, daß die wesentliche Fülle des göttlichen Logos selbst in ihm sey, wie der Apostel sagt (Col. 2, 9.). Ebendarum heißt es auch nicht bloß: Du hast die Gerechtigkeit geliebt, sondern überdieß: Du hast gottloses Wesen gehaßt. Es liegt in diesen Worten, was die Schrift sonst ausdrückt: er hat keine Sünde gethan, „auch ist kein Betrug in seinem Munde erfunden worden"; „er ist versucht allenthalben, doch ohne Sünde." Der Herr sagt selbst: „Wer kann mich einer Sünde zeihen"? und anderswo: „Siehe, es kommt der Fürst dieser Welt und hat nichts an mir." Alles Ausdrücke für seine Unsündlichkeit. Um diese noch bestimmter zu bezeichnen, sagt er: Ehe der Knabe lernte Vater oder Mutter sagen, kehrte er sich vom gottlosen Wesen **).

*) Just. hat ein an den Anfang dieses Abschnitts gehöriges Fragment, welches Rufin bis auf die angeführte Stelle Ps. 43, 7. ganz weggelassen oder unkenntlich gemacht hat. Allein der Uebergang von der Bedingung der Vereinigung des Logos mit der ψυχη auf die wirkliche Menschwerdung Christi (δια τουτο και ανθρωπος γεγονε χριστος εξ ανθραγαθηματος τουτου τυχων) ist fast zu rasch bei jenem. Ich vermuthe daher an dieser Stelle einen Defekt, und habe den Anfang aus dem etwas undeutlichen Anfang bei Rufin, der aber der Orig. Ansicht ganz entspricht, so viel möglich zu ergänzen gesucht. Rufin hat: Quod autem dilectionis perfectio et meritis affectus sinceritas ei hanc inseparabilem fecerit cum Deo unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione (προσωπολημπτος cf. 1. Petr. 1, 17.) animae ejus assumptio sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam (sc. animam) Prophetam dicentem: etc. Just. dagegen das Obige und: ως μαρτυρει ο προφητης λεγων etc.

**) Or. verwechselt hier zwei Stellen der LXX. Der Vordersatz ist aus Jes. 8, 4.; der Nachsatz aus 7, 16. lautet aber im Urtext anders.

5. Man könnte die Sache bedenklich finden; wenn man sich erinnert, daß ich oben eine vernünftige Seele in Christo annehme und doch in allen bisherigen Erörterungen nachgewiesen habe, daß eine vernünftige Seele ihrer Natur nach für Gutes und Böses empfänglich sey. Darum will ich das Räthsel lösen. Ausgemacht ist, daß jene Seele dieselbe Natur hatte, wie alle übrigen: sie könnte ja nicht Seele heißen, wenn sie nicht alle wesentlichen Eigenschaften einer solchen hätte. Nun hat aber, eben weil alle Seelen das Vermögen haben, das Gute oder das Böse zu wählen, jene Seele Christi die Gerechtigkeit so ganz zum Gegenstand ihrer Liebe gemacht, daß sie aus innerlicher Liebe ihr unverrückt und unzertrennlich anhängt, ja daß die Festigkeit ihres Entschlusses, die Unergründlichkeit der Zuneigung, das Feuer ihrer unauslöschlichen Liebe jeden Gedanken an Umkehrung der Veränderung abschneidet, und was früher in ihrer freien Wahl stand, ihr nun zur Natur geworden ist. In diesem Sinne müssen wir eine vernünftige Menschenseele in Christo annehmen; jedoch ohne allen Gedanken, ohne alle Fähigkeit, zu sündigen.

6. Zu größerer Verdeutlichung sey es erlaubt, ein Gleichniß zu gebrauchen, obwohl man in einem so schwerbegreiflichen Punkte nicht einmal passende Beispiele finden kann. Unvorgreiflich möchte ich Folgendes gebrauchen. Das Eisen ist ein für Wärme und Kälte empfängliches Metall. Wenn nun eine Eisenmasse stets im Feuer liegt, in alle Poren, in alle Adern das Feuer aufnimmt und so ganz Feuer wird, indem weder das Feuer in ihm erlöscht, noch das Eisen vom Feuer getrennt wird, werden wohl sagen, diese im Feuer liegende und stets glühende Eisenmasse könne je Kälte aufnehmen? Im Gegentheil wird sie, wie wir an den Oefen überzeugen können, ganz Feuer, sofern man nichts als Feuer an ihr sieht; auch wird die Berührung desselben nicht das Gefühl vom Eisen, sondern vom Feuer geben. Auf gleiche Weise ist jene Seele, die wie das Eisen im Feuer in der Weisheit, im Worte, in Gott liegt, mit allem ihrem Denken, Fühlen und Thun, Gott; daher kann man auch nicht sagen, sie sey wandelbar, da sie die Unwandelbarkeit mit dem Feuer ihrer ununterbrochenen

Einheit mit dem Logos besitzt. Zwar mag auch auf die Heiligen überhaupt einige Wärme von dem Logos übergegangen seyn: aber in dieser Seele muß das göttliche Feuer wesentlich gewohnt haben, von welchem die übrigen erwärmt worden sind. Die Schlußworte der angeführten Stelle zeigen, daß jene Seele auf andere Weise mit dem Freudenöle gesalbt wurde, als ihre Genossen, die Propheten und Apostel. Von diesen heißt es, sie gingen im Geruche ihrer Salben *): sie selbst, die Seele aber war das Gefäß der Salbe, durch deren Wohlgeruch die Propheten und Apostel ausgerüstet wurden. Wie nun Stoff und Geruch der Salbe verschiedene Dinge sind, so findet ein Unterschied statt zwischen Christus und seinen Anhängern (Genossen?) Wie nun das Gefäß selbst, das die Salbe enthält, keineswegs einen üblen Geruch annehmen kann, während dieß bei denen, die sich von seinem Geruch sättigen, wohl der Fall seyn kann; so war auch Christus gleichsam Gefäß der Salbe, für einen entgegengesetzten Geruch rein unempfänglich. Dagegen sind seine Anhänger nur in dem Maaße des Geruches theilhaftig, als sie sich dem Gefäße nähern.

7. Ich glaube, auch der Prophet Jeremias sprach aus dem Bewußtseyn von dem Wesen der göttlichen Weisheit in Christo, das er zum Heil der Welt in sich aufgenommen, die Worte: der Geist unsers Angesichts, der Gesalbte, der Herr, in dessen Schatten wir zu wohnen gedachten unter den Völkern **). Sofern nehmlich der Schatten unzertrennlich ist von dem Körper und somit alle Bewegungen und Wendungen des Körpers getreu aufnimmt und ausführt, so, meine ich, wollte der Prophet in dem Schatten, unter dem wir leben sollten, die Seele Christi darstellen, deren sämmtliche Bewegungen sich

*) Vielleicht ungenaue Reminiscenz des Orig. aus dem 9. V. des obgenannten Ps. LXX. θεγατερες βασιλεων εν τη τιμη (oder οδμη?) σϑ.

**) πνευμα προσωπ. ημων χριϛος κυριος συνελημφθη εν ταις διαφθοραις αυτων, ου (Rüf. hat „cui") ειπαμεν εν τη σκεια αυτου ζησομεϑα εν τοις εϑνεσι. LXX. Threni 4. 20. Luther scheint חיין (in der Bedeutung von Esther 4, 14.) statt חיון gelesen zu haben.

ebenſo unveränderlich nach ihm richten, als ſie ſelbſt ungetrennlich mit ihm verbunden iſt. Im Geheimniß dieſer Anziehung *) leben die Völker, die in der Nachahmung derſelben ihr Heil finden. Vielleicht ſagt auch David im ähnlichen Sinne: Gedenke, Herr, meiner Schmach, womit ſie mich geſchmäht haben ob der Verwandlung (?) deines Geſalbten **). Ebenſo Paulus (Col. 3, 3.): Euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott; und anderswo (2 Cor. 13, 3.): Oder verlanget ihr Zeugniß von dem, der in mir redet, Chriſtus? Er nennt alſo Chriſtum den in Gott Verborgenen. Das kann nur dasſelbe ſagen, was oben der Prophet geſagt, oder es geht vielleicht über alles menſchliche Verſtändniß hinaus. Wir finden in der Schrift noch viele Stellen für die Bedeutung des Schattens. Im Evangelium Lucä ſagt Gabriel zu Maria: der Geiſt des Herrn wird über dich kommen und die Kraft des Höchſten wird dich überſchatten. Vom Geſetze ſagt der Apoſtel: Sie, die die leibliche Beſchneidung haben dienen dem Vorbilde und dem Schatten der himmliſchen Güter (Hebr. 8. 5.); und anderswo (Joh. 8, 9.) heißt es: Iſt nicht ein Schatten unſer Leben auf Erden? Wenn nun auch das Geſetz auf Erden wie unſer Leben ein Schatten iſt, und wir im Schatten Chriſti unter den Völkern leben: ſo iſt vielleicht die Wahrheit von all dieſen Schattendingen in jener Offenbarung zu ſuchen, in welcher die Heiligen nicht mehr durch den Spiegel, ſondern von Angeſicht zu Angeſicht die Herrlichkeit Gottes, den Urgrund und die Wahrheit alles Seyns zu ſchauen gewürdigt werden ſollen. Das Pfand dieſer Wahrheit beſaß der Apoſtel ſchon durch den heiligen Geiſt, wenn er (2 Cor. 5, 16.) ſagte: ob wir auch Chriſtum gekannt haben nach dem Fleiſch, kennen wir ihn jetzt doch nicht mehr. Dieß ſind unſere beiläufigen

*) In hujus namque *assumtionis sacramento* — — Rufin?

**) Nach LXX. ψ. 89, 51. 52. *Μνηθητι κυριε του ονειδεισμυ των δουλονσου, — — — ου ωνειδισαν το ανταλλαγμα του χριστου σου.* Ruf. Memor esto opprobrii *mei*, Domine, quo exprobraverunt *me in* commutationem Christi tui. Der hebr. Text hat am Schluſſe: עקבות כשיחך Fußſtapfen i. e. Nachfolge.

Gedanken in der Untersuchung so schwieriger Punkte, wie die Menschwerdung und die Gottheit *) Christi. Weiß Einer Besseres zu finden, und seine Meinung noch klarer aus der Schrift zu begründen, so mag ihr vor dem Meinigen der Vorzug eingeräumt werden.

Siebenter Abschnitt.

Vom heiligen Geist.

Im Anfang des Buches haben wir von dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiste im Allgemeinen gesprochen; dann fanden wir nöthig, wieder besonders nachzuweisen, daß Gott der Weltschöpfer und der Vater unsers Herrn Jesu Christi Ein Gott sey, d. h. daß es nur Einen und ebendenselben Gott des Gesetzes und der Propheten und der Evangelien gebe. Ebenso mußten wir von Christo, als dessen ursprüngliches Wesen wir den Logos oben beschrieben haben, besonders die Art seiner Menschwerdung nachweisen. Und so kommen wir auch noch besonders auf den heiligen Geist, den Jesus im Evangelium Johannis den Paraclet nennt, kurz zu reden. Wie Ein Gott und Ein Christus, so ist auch Ein heiliger Geist in den Propheten und den Aposteln, d. h. in den Gläubigen vor Christus und denen, die es durch Christus geworden sind. Daß die Häretiker von zwei Göttern und zwei Christus sprechen, habe ich wohl gehört, aber zwei heilige Geiste habe ich nie von einem nennen hören **). Denn wie könnte man dieß aus

---

*) „et de q[illegible]itate" wahrscheinlich Zusatz von Rufin.

**) Anders lautet die von Pamphilus in der Apologie angeführte Stelle des Commentars zu Tit. 3, 10. Sunt, qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse, qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in apostolis D. J. C. — Auch wird im 41. apostolischen Canon verdammt, wer auf 3 Paraclete tauft, und im Conc. Bra-

der Schrift beweisen, welchen Unterschied könnte man angeben zwischen heiligem Geist und heiligem Geist, wenn je eine Beschreibung vom heiligen Geist sich vorfindet? Wenn wir nun auch einem Marcion oder Valentin gestatten, Unterscheidungen in der Gottheit zu machen und ein anderes Wesen das gütige, ein anderes das gerechte zu nennen, was könnte er ersinnen, um eine Verschiedenheit im Geiste nachzuweisen? Ich glaube, sie könnten zum Beweise irgend einer auch noch so kleinen Abweichung Nichts aufbringen.

2. Wir glauben, daß jedes vernünftige Geschöpf seiner Gemeinschaft wie der des Wortes und der Weisheit Gottes fähig sey. Doch wird von seiner Mittheilung an die Menschen nach der Erhöhung Christi viel bestimmter gesprochen, als vor der Erscheinung desselben. Denn vorher wurde die Gabe des Geistes nur den Propheten und einigen Würdigen aus dem Volke mitgetheilt: nach der Erscheinung des Erlösers aber, sagt die Schrift, wurde die Weissagung Joels erfüllt: und in den letzten Tagen will ich von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch und sie werden weissagen; was dasselbe ist wie wenn es heißt: alle Völker werden ihm dienen (Ps. 72, 11). Unter den übrigen vielen Gaben des Geistes ist demnach eine der vorzüglichsten diese. Den Inhalt des mosaischen Gesetzes und der Propheten verstanden ehemals nur Wenige, eben die Propheten und etwa sonst Einer aus dem Volke, der sich über die sinnlichen Vorstellungen erheben konnte, geistig aufzufassen. Jetzt aber haben unzählige Schaaren von Gläubigen, wenn auch nicht Alle den geistigen Sinn zu einer klaren Vorstellung entwickeln können, wenigstens die Ueberzeugung, daß weder die Beschneidung, noch die Sabbatfeier, noch das Blutvergießen, noch die dem Moses darüber ertheilten Sprüche Gottes sinnlich zu erklären sind. Denn schon diese Ueberzeugung ist ohne Zweifel eine Wirkung des heiligen Geistes.

---

car. I, c. 2. die Gnostiker, welche eine dreifache Trinität annehmen. Erinnerte sich Orig. nicht deutlich, oder ist die Stelle bei Pamph. unächt? Oder bezieht er das Obige nur auf die Marcioniten und Valentinianer, die er ausdrücklich hier bekämpft?

3. Christus tritt in vielfache Beziehung zu uns; er ist die Weisheit, gleichwohl beweist er nicht in Allen die Macht der Weisheit, sondern nur in denen, die sich der Weisheit befleißen; er heißt Arzt, dennoch behandelt er nicht Alle als Arzt, sondern nur die, welche von ihrer Gebrechlichkeit überzeugt bei ihm Hülfe und Rettung suchen. Ebenso denke ich vom heiligen Geiste, in welchem jede Art von Gaben begriffen ist. Dem Einen wird durch den Geist die Gabe der Weisheit, dem Andern die der Wissenschaft, einem Andern der Glaube mitgetheilt. Und so wird in Jedem, der für ihn empfänglich ist, der Geist gerade das *), dessen der Empfänger hauptsächlich bedarf. Diese Verschiedenheit der Gaben haben einige mißverstanden: weil sie ihn in den Evangelien den Paraklet nennen hören, und nicht beachteten, von welcher Thätigkeit er diesen Namen führt, so haben sie ihn mit andern geringen Geistern unbekannten Ranges verglichen, und dadurch die Kirche Christi zu stören gewagt **); woraus nicht unbedeutende Abweichungen unter den Brüdern entstanden. Das Evangelium theilt ihm aber soviel Macht und Ansehen zu, daß selbst die Apostel das, was ihnen der Heiland noch zu sagen hatte, vor der Ausgießung des heiligen Geistes, der ihre Seelen erleuchten werde, nicht sollen fassen können ***). Jene

*) So glaube ich den Sinn der Stelle per singulos — hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse spiritus, am deutlichsten ausgedrückt zu haben. Semler erklärt: per singulos *quod* efficitur vel *quod* intelligitur, ipse *est* spir. Richtiger Rösler: efficit — intelligit ipse spir. Denn ohne Zweifel hat Rufin das Medium, welches hier eben die immanente Wirksamkeit bezeichnet, für ein Passivum angesehen und so übersetzt. Ἐνθυμεῖται ἢ ἐννοεῖται (ἐνθυμεῖται) vermuthete ich das letztere als Erklärung des ersteren, daß nehmlich dieses nur ein geistiges Wirken und der Gedanke selbst sey. S. Comm. in Joh. t. II. ed. R. IV, p. 60.

**) Rößler vermuthet hier eine Interpolation Ruf., die sich auf spätere Streitigkeiten bezöge. Die Montanisten können keineswegs gemeint seyn, da sie vom Paraclet sehr hohe Begriffe hatten; noch eher die strengen Gegner derselben, welche im Eifer die Verschiedenheit der Geistesgaben überhaupt läugneten; am wahrscheinlichsten die Manichäer, welche den Mani für den Paraclet hielten.

***) Hier ist mir folgender (wahrscheinlich rufin.) Satz verdächtig: qui

Unverständigen aber vermögen nicht nur nicht einen Begriff richtig zu entwickeln, sondern nicht einmal unserer Entwicklung zu folgen, und so bekommen sie unwürdige Vorstellungen von der Göttlichkeit des Geistes, und verfallen auf Irrlehren, weil sie mehr vom Irrgeist verleitet, als vom göttlichen Geiste erleuchtet sind: wie der Apostel sagt (1 Tim. 4, 1. 3.): „Sie „folgen den Lehren der Irrgeister, welche die Ehe verbieten „zum Verderben und Falle Vieler, und unzeitiges Fasten (ge„bieten), um durch den Schein einer strengeren Beobachtung „die Seelen der Unbefangenen zu verführen" *).

4. Man muß also davon ausgehen, daß der Paraclet der heilige Geist ist, welcher unaussprechliche Dinge lehrt, „die kein Mensch reden kann" (2 Cor. 12, 4.), d. h. die keine menschliche Sprache auszudrücken fähig ist. Denn ουκ εξον ist im Sinne des Apostels soviel als unmöglich, wie an einer andern Stelle (1 Cor. 10, 22. 23.): wo er von dem, was in unserer Macht steht, sofern wir es besitzen können, sagt εξεστι. Der Paraclet nun hat seinen Namen von παρακλησις (Trost). Wenn nehmlich Jemand den heiligen Geist zu empfangen würdig ist, so empfängt er damit ohne Zweifel durch die Einsicht in unaussprechliche Geheimnisse Trost und Freude des Herzens. Wenn er die Gründe und Zwecke aller Dinge durch Hinweisung des Geistes erkannt hat, so kann seine Seele keiner Störung mehr unterliegen und keinen Kummer mehr aufnehmen; auch der Furcht ist sie unzugänglich, da sie, in der Verbindung mit dem Worte und der Weisheit Gottes, Jesum kann ihren Herrn heißen im heiligen Geiste. Wir haben den Sinn des Wortes Paraclet möglichst genau

---

se eorum animabus infundens illuminare eos possit *de ratione ac fide trinitatis*. Erst nachher wird die Mittheilung des heiligen Geistes von Or. näher bestimmt, und zwar (§. 4.) dahin: docens majora quam voce proferri possunt etc., ut ita dixerim, quae ineffabilia sunt et quae non licet homini loqui i. e. *quae indicari* humano sermone *non* possunt. Rufin hat wieder glücklicher Weise den Widerspruch, der hierin gegen seinen vermuthlichen Zusatz liegt, nicht bemerkt.

*) Bedeutende Abweichung vom Texte, eigentlich Paraphrase von Origenes.

gegeben; nun wird aber der Heiland selber im Briefe Johannis (I. 2, 1. 2.) Paraclet genannt. Wir wollen sehen, ob nicht dieses Wort von dem Heiland gebraucht eine andere Bedeutung habe, als von dem heiligen Geiste. Von dem Heiland gebraucht scheint es mir „Fürsprecher" zu heißen; und zwar um des Folgenden willen: Er ist die Versöhnung für unsere Sünden, denn es heißt auch von ihm, er bitte den Vater für unsere Sünden *). Vom heiligen Geist muß es als „Tröster" verstanden werden, weil er den Seelen, denen er das Verständniß der Wissenschaft im Geiste — eröffnet, Trost **) verleiht.

Achter Abschnitt.

Von der Seele.

Nun führt uns die Reihe auch auf die Frage von der Seele, wobei wir vom Einzelnen ausgehen und zum Allgemeinen fortschreiten wollen. Daß eine Seele in jedem einzelnen lebenden Geschöpfe, auch in den Wasserthieren ist, dieß wird wohl von Keinem bezweifelt. Denn es hat sowohl die allgemeine Ansicht, als das Ansehen der heiligen Schrift für sich, wo es heißt: Gott machte die großen Wallfische und alle Seelen des Lebendigen ***). Aus Vernunftbegriffen läßt es sich ebenfalls beweisen, in Folge der bestimmten Erklärung,

---

*) παραιτεομαι, παραιτητης vermuthe ich im Urtexte, und Orig. scheint mit den letzten Worten auf eine apokryphische Stelle hinzudeuten, wo das erstere Wort gebraucht ist. „Deprecari enim patrem pro peccatis nostris *dicitur* (nach den Mscr.)." Uebrigens kann das λεγεται auch auf die vorangehende Stelle bezogen und so verstanden werden: „es wird damit gesagt, es soll das heißen"; wie oft.

**) Ohne Zweifel παραμυθια für παρακλησις, und vorher παραμυθητης.

***) Gen. 1, 21. נפש החיה כל πασαν ψυχην ζωων etc. LXX.

die man von der Seele gibt. Seele, erklärt man nehmlich, sey ein Wesen aus Sinn und Trieb *) bestehend. Diese Erklärung paßt auf alle lebendigen Geschöpfe, auch auf die Wasserthiere; ja auch an den Vögeln lassen sich diese Merkmale vollkommen nachweisen. Ueberdieß kommt dieser Meinung auch noch ein anderer Ausspruch der Schrift zu Hülfe: Ihr sollt kein Blut essen, denn des Leibes Leben ist in seinem Blute (Lev. 17, 14.): womit offenbar das Blut als die Seele alles Lebendigen bezeichnet wird **). Verweist man dagegen, daß die Seele alles Lebendigen in seinem Blute seyn soll, auf die Bienen, Wespen, Ameisen, auf die Wasserthiere, die Muscheln und Schnecken und andere blutlose Thiere, denen gleichwohl das Leben nicht abgesprochen werden kann: so ist die Antwort, was in andern Thieren das rothe Blut, das ist in diesen der Saft, der sie durchströmt, obgleich er eine andere Farbe hat: denn die Farbe thut nichts zur Sache, wenn nur die Materie belebende Kraft hat. Daß die Hausthiere eine Seele haben, läßt auch die gemeine Erfahrung nicht bezweifeln. Uebrigens wird dieß durch einen göttlichen Ausspruch bestätigt (Gen. 1, 24.): „Die Erde bringe hervor lebende Seelen nach ihrer Art, vierfüßige, kriechende u. s. w. Von dem Menschen kann es ohnedieß nicht in Frage kommen; dennoch spricht es die heilige Schrift bestimmt aus: und also ward der Mensch eine lebende

*) Substantia φαντασικη et ορμητικη, quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis. Ruf. Herr Christian Weiß wird es erlauben, für die dem Orig. geläufige aristotelische Definition von Seele die seinige zu gebrauchen. Erasmus bemerkt: phantastica dici potest imaginativa, quod est intellectus: hormetica impulsiva, quod ad affectus pertinet.

Ueber die Thierseelen erklärt sich Orig. näher tom. in ψ. 1. (philoc. c. 2. ed Tarini p. 61.) τας ενυπαρχουσας ψυχας (εν τοις ελαχιστοις ζωοις), εκαστης ιδιωμα τι λαβουσης εν αυτη, ως εν αλογω σωτηριον „indem jede eine eigenthümliche Kraft, als Mittel ihrer Erhaltung in dem unvernünftigen Geschöpfe an sich gezogen." Nach dem Folgenden wäre dieß das Blut.

**) η ψυχη πασης σαρκος αιμα αυτου εστι LXX. Auch in den folgenden Stellen immer ψυχη.

Seele *). Von den Engeln fragt sich's, ob sie Seelen haben oder selber Seelen seyen, ebenso von den übrigen himmlischen und göttlichen Kräften, so wie anderseits von den feindlichen Mächten. Wenigstens finden wir in der heiligen Schrift keine Stelle, wonach die Engel oder andere göttliche Geister die Diener Gottes sind, Seelen haben oder Seelen sind. Unter die lebensthätigen Geschöpfe (ζωα) zählet man sie ziemlich allgemein. Von Gott wird gesagt (Lev. 17, 10.): ich will meine Seele **) setzen über die Seele dessen, der Blut ißt, und ihn vom Volke ausrotten; und anderswo (Jes. 1, 14.): Eure Festtage hasset meine Seele; und im 22. Ps. heißt es von Christo (denn, wie das Evangelium bezeugt ***), ist es unzweifelhaft, daß der Psalm ihm in den Mund gelegt ist): Rette meine Seele von dem Schwerte und aus der Hand des Hundes meine einzige †). Auch gibt es sonstige Zeugnisse von der Seele Christi im Zustand seiner Menschheit genug.

2. Schon der Begriff von Menschwerdung räumt alle Zweifel über das Daseyn einer Seele Christi hinweg. So gewiß er Fleisch annahm, so gewiß hatte er auch eine Seele. Wenn aber auch Gott in der Schrift eine Seele zugeschrieben wird, so ist dieß allerdings ein schwieriger Punkt für die Erklärung. Wir nehmen einmal sein Wesen als einfach und von aller Beimischung frei; gleichwohl ist manchmal, wie man sich's auch denken mag, von einer Seele Gottes die Rede. Von Christo ist dieß außer allem Zweifel. Ebendarum halte ich es für ganz folgerecht, auch von den Engeln und himmlischen Kräften ein Gleiches anzunehmen. Wenigstens scheint obige

---

*) Ο δε Ωρ. την ψυχην μονην ελεγεν ανθρωπον ειναι. Phot. Biblioth. cod. 234. (ed. Schott. p. 909).

**) נֶפֶשׁ im Text. επιτησω το προσωπον μου LXX. την ψυχην μου, Orig. denn Ruf. hat animam. Ohne diese Variante würde diese Stelle gar nicht passen.

***) Bekanntlich werden zwei andere Verse dieses Psalms (2 und 9.) in den Evangelien ausdrücklich angeführt.

†) „unicam meam" μονογενη μου, LXX. ψ. 22, 20. Or. führt auch den 19. Vers ohne Abweichung an; jedoch ohne Beziehung auf den Zusammenhang.

Erklärung von „Seele“ auch auf sie anwendbar. Wer wollte denn läugnen, daß auch ihnen vernünftiger Sinn und Trieb zukomme? Ist also die Erklärung richtig, daß die Seele ein Wesen mit vernünftigem Sinn und Trieb sey *), so begreift sie auch die Engel in sich. Denn was anders ist in ihnen, wo nicht vernünftiger Sinn und Trieb? Trifft aber die eine Bestimmung zu, so sind sie unzweifelhaft Wesen derselben Gattung. Paulus spricht von einem psychischen Menschen, der nicht fähig sey, zu vernehmen, was des Geistes Gottes ist; die Lehre des Geistes scheine ihm Thorheit, und er könne es kaum begreifen, weil es geistig beurtheilt seyn wolle. Doch sagt er an einem andern Orte, es werde ein psychischer Leib gesäet und werde auferstehen ein geistiger, d. h. in der Auferstehung der Gerechten werde Nichts Seelisches mehr seyn. Dieß ist vielleicht ein Wesen, das ebendarum, weil es Seele ist, unvollkommen ist. Und nun fragt sich, ob es unvollkommen sey, weil es von dem Vollkommenen abgefallen, oder ob es von Gott so erschaffen sey? Wir wollen diese Fragen nach der Reihe untersuchen. Kann nehmlich der psychische Mensch, der nicht vernimmt, was des Geistes ist, nach seiner psychischen Seite den Begriff von einer bessern, d. h. göttlichen Natur nicht fassen; so will vielleicht Paulus das Vermögen, das Geistige zu fassen, genauer dadurch bezeichnen, daß er mehr den innern Sinn (νους) mit dem heiligen Geist in Verbindung bringt. Dieß finde ich in der Stelle (1 Cor. 14, 15.): ich will beten mit dem Geist, ich will auch beten mit dem Sinn; ich will Psalmen singen mit dem Geist, und will auch Psalmen singen mit dem Sinn. Mit dem Geiste und Sinne sagt er, will ich beten, nicht „mit der Seele.“

3. Doch fragt man vielleicht: wenn es der Sinn ist, der mit dem Geiste betet und Lob singt, und zugleich der Vollkommenheit und Seligkeit fähig ist, wie kommt es, daß

*) Die Definition wird hier durch den Beisatz „rationabiliter“ limitirt. Ist dieser von Rufin? oder wollte Or. selbst die Erklärung, die er vorher auf die Thiere angewendet hat, nicht unbedingt auch von den Engeln geltend machen? Das letztere ist wahrscheinlicher.

Petrus sagt (1. 1, 9.): „das Ende des Glaubens davonbringen, nehmlich der Seelen Seligkeit"? Wenn die Seele mit dem Geiste weder betet noch Lob singt, wie hofft sie denn auf Seligkeit? Oder *) werden vielleicht, wenn sie zur Seligkeit gelangt sind, die Seelen aufhören, Seelen zu seyn? Uebrigens ist diese Frage mit äußerster Vorsicht zu behandeln. Vielleicht ließe sich darauf so antworten: Wie, nehmlich der Heiland kam, zu retten das Verlorne, und also das Verlorne, nachdem es gerettet ist, nicht mehr ein Verlornes ist; ebenso kam er ja auch zur Rettung der Seele wie des Verlornen überhaupt, und die gerettete Seele bleibt nicht mehr Seele, nicht mehr Verlornes. Oder es läßt sich die Sache auch von der Seite betrachten: wie es eine Zeit gab, wo das Verlorne nicht verloren war, und eine andere geben wird, wo es nicht verloren seyn wird; ebenso war auch die Seele einmal noch nicht Seele, und wird zu irgend einer Zeit nicht mehr Seele seyn. Gehen wir näher darauf ein, so kann uns schon der Name Psyche einen bedeutenden Fingerzeig geben. Das göttliche Wort nennt Gott ein „verzehrendes Feuer" (Deut. 4, 24.), spricht aber auch von den Engeln als von „seinem brenn-

*) Unde cum infinita cautione tractandum est ne forte — Hieron. vor der letzten Frage. Rufin hat dafür bloß: Aut si cum ad beatitudinem venerit etc., das Uebrige übereinstimmend. Ich fand es dem Zusammenhang angemessen, die Einschränkung (bei H.) erst auf die Frage folgen zu lassen; zumal, da Rufin, jedoch von allen nur dieser, die Antwort mit dem Satze einleitet: Sed videamus, ne forte possit hoc modo responderi, was ich nicht verwerfen konnte. — Die Antwort haben Justin. und Hieron. gleich; Rufin theils mit einigen erläuternden Beisätzen, wie gewöhnlich, z. B. statt ουκετιμενει ψυχη η σωθεισα ψυχη, cum jam salva facta fuerit *ex perfectioris partis suae vocabulo nuncupabitur*, wovon im Text nichts steht; am Schluß hat er sodann folgende Umschreibung: ita anima *quae periisse dicitur, videbitur* fuisse aliquando *cum* non *periisset et propter hoc* anima *diceretur* (statt ουτο και η ψυχη ην οτε ουκ ην ψυχη); quae rursum *ex perditione liberata* potest *iterum illud* esse *quod fuit antequam periret et anima diceretur* (st. και εσται οτε ουκ εσται ψυχη). Daß die Seele als ein απολωλος vorzugsweise ψυχη sey, dieß liegt schon in der Vergleichung, und wird nun im Folgenden erst ausgeführt.

nenden Feuer" (Hebr. 1, 7.) und anderswo (Ex. 3, 2.) vom Engel in der „Feuerflamme." Außerdem haben wir das Gebot empfangen, daß wir „inbrünstig im Geiste" (Röm. 12, 11.) seyn sollen: womit offenbar auf den feurigen und erwärmenden Logos hingewiesen ist. Jeremias hört von dem, der ihm Antwort gab: Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund, ein Feuer *). Wenn nun Gott Feuer ist, die Engel Feuerflammen, und alle Heiligen im Geiste inbrünstig sind; so müssen wohl die von der Liebe Gottes Abgefallenen in ihrer Neigung erkaltet seyn. Denn es sagt auch der Herr (Matth. 24, 12.): weil die Ungerechtigkeit überhandnimmt, wird die Liebe in Vielen erkalten. Was immer nur die Schrift mit der bösen Macht vergleicht, das findet der Satan ihr zu Folge kalt: was gibt es aber kälteres als ex? In dem Meere heißt es, herrscht der Drache. Von der Schlange oder dem Drachen, was immer auf einen der bösen Geister zu beziehen ist, sagt der Prophet (Ezech. 32, 2.), er sey im Meere. Aehnlich an andern Stellen (Jes. 27, 1. Amos, 9, 3). Bei Hiob heißt er der König aller Wasserthiere (14, 34). Ferner weissagt der Prophet (Jer. 1, 14.): „vom Nordwinde wird das Unglück ausbrechen" ꝛc. Der Nordwind heißt aber in der Schrift der kalte (Eccl. 43, 22). Auch dieß muß wohl vom Satan verstanden werden. Wenn nun das heilige Feuer, Flamme und brennend genannt wird, das Gegentheil aber kalt, wenn die Liebe in Vielen erkalten soll; so möchte man wohl vermuthen, daß der Name Psyche vom Erkalten **) aus einem göttlichern, besseren Zustande zu verstehen sey und daher rühre, daß die Seele ihre ursprüngliche Wärme verloren hat und sich in einem dem Worte entsprechenden Zustande befindet. Daß der Seele in der heiligen Schrift eigenthümlich rühmlich erwähnt würde, wüßte ich nicht zu finden; wohl aber wird sie

*) Diesen Zusatz (πυρ) haben die LXX. ed. Vatic. so wenig als der Urtext.

**) ψυχη von ψυχεσθαι. Diese Stelle führt auch Epiphan. ad Joann. Hieros. an: asserit animas secundum graecam etymologiam ψυχας απο του ψυχεσθαι idcirco vocitatas, quia de coelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint.

häufig getadelt. Z. B. Pred. 6, 4. Ez. 18, 4. Was Tadelnswerthes zu sagen ist, setzt er mit der Seele in Verbindung, das Lobenswerthe verschweigt er. So ist also *) durch den Abfall und die Erkaltung aus dem geistigen Leben die Seele in ihrem jetzigen Zustande geworden; jedoch mit dem Vermögen zu ihrem ursprünglichen Wesen zurückzukehren. Dieß finde ich von dem Propheten (ψ. 115, 7.) angedeutet: Kehre um, meine Seele zu deiner Ruhe; und das Ganze ist dieses: der Geist (νους) ist irgendwie einmal Seele geworden, und die wiedergebesserte Seele wird Geist. Dasselbe finden wir auch, wenn wir über Esau's Seele nachdenken, daß er nehmlich wegen früherer Vergehen, während seines irdischen Lebens gestraft wurde **). In Bezug auf die Himmelskörper läßt sich ausmitteln, daß ***) die Seele der Sonne, oder wie das nun heißen mag, nicht erst mit der Weltschöpfung ihr Daseyn erhalten, sondern schon vor ihrem Eintritt in jene brennende, leuchtende Kugel bestanden habe. Auf gleiche Weise möchte ich von Mond und Sternen behaupten, daß sie aus vorangegangenen Gründen, wider ihren Willen, um der Verheissung willen sich der Eitelkeit unterwerfen mußten, und nicht ihren, sondern nur des Schöpfers Willen, der sie zu solchem Dienste verordnet hat, thun dürfen.

4. Ist dem also, so glaube ich, daß der Abfall des Geistes nicht bei allen gleich zu denken ist. Er wird nur

---

*) Von da an findet sich der Schluß dieses §. bei Justin. und Hier. so zwar, daß der letzte Satz des justin. Fragments der erste bei Hieron. ist, und also beide Fragmente einander ergänzen. Uebrigens hat auch Rufin das justinianische Fragment mit einiger Umschreibung richtig, nur die Stelle von Esau u. s. w. hat er ganz übergangen.

**) Es heißt zwar „damnatum", allein Or. kann wohl Nichts Anderes als den Verlust der Erstgeburt und des Segens (Gen. 25, 33. 27, 36.) im Sinne haben. Dieser war eine nicht zunächst verdiente Strafe.

***) „requirendum est (oben für βασανιστεον), quod" — (oben utrum für ει) — also οτι. Orig. will den Satz fragweise stellen, um nicht vorzugreifen; den Gedanken selbst aber drückt er, seiner Ueberzeugung gemäß, dennoch bestimmt aus. Auch im folgenden Satz herrscht diese verdeckte Bestimmtheit.

mehr oder weniger Seele, und manche Geister haben noch Etwas von dem ursprünglichen Feuer, andere Nichts oder nur wenig. Daher zeigen auch einige von Jugend auf eine schnellere, andere eine langsamere Fassungskraft; wieder andere sind ganz verschraubt und ungelehrig. Uebrigens überlasse ich, was ich von der Verwandlung des Geistes in eine Seele sagte, und was sonst auffallend scheinen mag, dem eigenen Nachdenken eines Jeden; ich will ja dieß nicht als Glaubenssätze vorgetragen, sondern nur frei untersucht haben. Zum Schlusse darf nicht übergangen werden, daß in den Evangelien ein Unterschied statt findet zwischen dem, was der Seele, und dem, was dem Geiste des Heilands zugeschrieben wird. Spricht er nehmlich von einem Leiden oder einer Unruhe, so gebraucht er das Wort Seele: (Joh. 12, 27. Matth. 26, 38. Joh. 10, 18). Dagegen in die Hände seines Vaters befiehlt er seinen Geist, nicht die Seele: und wenn er das Fleisch schwach nennt, so setzt er nicht die Seele, sondern den Geist als das Willige entgegen; es scheint demnach die Seele eine Art Mittelding zwischen dem willigen Geiste und dem schwachen Fleische zu seyn.

5. Vielleicht macht man mir aus meinen eigenen Voraussetzungen die Einrede: Wie denn von einer Seele Gottes die Rede seyn könne? Ich antworte: Alle sinnlichen Ausdrücke von Gott, als Finger, Hand, Arme, Augen, Fuß, Mund bezeichnen nicht menschliche Glieder, sondern gewisse Eigenschaften; und so ist auch unter der Benennung „Seele Gottes" etwas Anderes zu verstehen. Wenn mir eine etwas gewagte Erklärung erlaubt ist, so möchte wohl der eingeborne Sohn darunter zu verstehen seyn. Wie die Seele den ganzen Körper durchdringt und alle seine Bewegungen leitet, so dringt der eingeborne Sohn (das Wort, die Weisheit) durch alle göttliche Kraft und wirkt in ihr *). Vielleicht ist ein solcher

*) „pertingit et pervenit ad omnem Dei virtutem, insertus ei." Rößler: ist — bei aller göttlichen Kraft und ihrer Erweisung. Ob aus dieser Stelle ein weiteres Merkmal der Lehre des Orig. vom Sohne genommen werden darf, wüßte ich nicht. Sie ist zu unbestimmt, und eigentlich nur eine Ausflucht aus einer exegetischen Klemme, weiter nichts.

tieferer Sinn auch angedeutet *), wenn von einem Körper Gottes die Rede ist. Doch könnte der Eingeborne auch noch insofern Seele Gottes heißen, weil er in dieses Jammerthal herniederkam, wie er im Psalm (44, 20.) spricht: daß du uns erniedrigt hast an den Ort des Elends **). Endlich erklären auch Einige jenen Ausspruch des Heilands im Evangelium: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod" von den Aposteln, die er als den besseren Theil vor dem übrigen Körper seine Seele nenne: sofern nehmlich die Masse der Gläubigen sein Leib heißt.

Soweit unsere freien Untersuchungen über die vernünftige Seele. Ueber die Thierseelen genügt das Wenige, was ich oben gesagt habe.

Neunter Abschnitt.

Von der Welt ***), (den Willensrichtungen der vernünftigen Geschöpfe, guter und böser, und deren Ursachen).

1. Kehren wir zu unserer Ordnung zurück, und betrachten den Ursprung der Welt, so weit ein Anfang des

*) „ob hujus sacramenti (μυστριον) indicium." —

**) Nach LXX. Der Text hat תנים Wasserschlange, als תנוב

***) Nach den frühern Ausgaben (auch bei Rößler) fängt dieser Abschnitt erst mit §. 3. an, und führt bloß die Ueberschrift „de mundo." Die zwei ersten §§. sind nach beim vorangehenden Abschnitt. Offenbar unrichtig. Die erweiterte Ueberschrift aber halte ich unbedenklich für einen spätern Zusatz von der Hand eines denkenden Abschreibers, dem in diesem Abschnitt etwas mehr als von der Welt überhaupt enthalten schien. Dasselbe findet aber auch oben im ersten und dritten Abschnitt dieses Buches Statt, die ebenso kurz überschrieben sind. Ueberhaupt aber ist bei Orig. der Ursprung der Welt und die Verschiedenheit der Willensrichtung (d. h. die Möglichkeit des Bösen) immer nur Eine untrennbare Frage.

schaffenden Gottes denkbar ist. Es ist anzunehmen *), daß Gott in dem gedachten Anfange nach seinem Rathschlusse eine gerade hinreichende Zahl von vernünftigen Wesen festgesetzt habe. Denn auch von der Macht Gottes darf man sagen, daß sie beschränkt sey, und man sollte nicht unter dem Scheine der Ehrfurcht ihre Beschränkung läugnen. Denn wäre die göttliche Macht ohne Grenzen, so müßte sie auch sich selbst nicht begreifen können. Was seiner Natur nach unendlich ist, das ist auch unerfaßbar. Zudem sagt auch **) die Schrift (Sap. 11, 21.): „Nach Zahl und Maaß hat Gott alles gegründet"; demgemäß muß eine bestimmte Zahl auch auf die vernünftigen Wesen Anwendung finden. Er hat also gerade so viele derselben geschaffen, als er zu umfassen, zu handhaben und in den Kreis seiner Vorsehung zu bringen vermochte: so wie er auch keine größere Körpermasse geschaffen hat, als er in die Weltordnung zu bringen ***) wußte. Dieß ist nun als der Anfang, d. h. als die Allem Geschaffenen vorausgegangene Schöpfung zu denken. Dieß scheint mir auch dadurch angedeutet zu seyn, was Moses allgemein vom Anfang sagt: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Nicht vom Firmamente, noch vom Trockenen sagt er das, sondern von dem Himmel und der Erde, von welchen der gegenwärtige Himmel und die gegenwärtige Erde nur den Namen entlehnt haben.

---

*) „putandum est" das Folgende ist aus Justin. Rufin hat im Grunde das Nehmliche, ausgenommen, daß er, was Or. von der Beschränktheit der göttlichen Schöpfungskraft sagt, bloß auf das Geschaffene bezieht, und ihn nur von einer Beschränkung der göttlichen Vorsorge, welche eine unendliche Schöpfung nicht umfassen könnte, sprechen läßt. Außerdem aber hat Rufin eine Schriftstelle, welche in den Zusammenhang paßt.

**) Dieser Satz geht bei Rufin dem bei Justin. nächstfolgenden voraus, und erklärt das folgende: Πεποιηκε τοινυν — — deßwegen ist er hier eingeschaltet; der Absicht, die Justin. bei dem Auszug der Stelle hatte, konnte die Berufung auf die Schrift nicht dienen; darum ließ er sie aus. Es ist doch nicht denkbar, daß Rufin der (kezerischen) Meinung des Or. mit einem Schriftbeweise zu Hülfe komme.

***) κατακος μησαι, einwelten (κοσμος).

2. Da aber die vernünftigen Wesen aus dem Nichtseyn in's Daseyn kamen, so sind sie eben durch diesen Wechsel vom Nichts zum Seyn wandelbar: denn was ihnen auch von Kraft inwohnen mochte, sie hatten sie nicht ureigen, sondern durch die Güte des Schöpfers. Was sie sind, ist nicht ihr Eigenthum, nicht ewig, sondern ein Geschenk Gottes. Es war ja nicht immer: und alles, was geschenkt ist, kann auch wieder genommen werden. Verloren gehen muß es, wenn das Gemüth nicht die rechte Richtung erhält. Denn der Schöpfer hat den von ihm erschaffenen Geistern eine freie Willensrichtung gestattet, damit das Gute, wenn sie es freiwillig bewahrten, ihr Eigenthum würde. Trägheit und Scheue vor der Anstrengung in Bewahrung des Guten, so wie Abwendung vom Besseren, hat den Anlaß zum Abfall gegeben. Vom Guten abfallen ist aber nichts anders, als schlecht werden. Denn es heißt doch schlecht seyn soviel, als nicht gut seyn. In dem Maaße also, wie einer dem Guten untreu wird, schreitet er fort im Schlechten. Immerhin aber hat ein Geist nach seiner freien Richtung das Gute mehr oder weniger verläugnet, und sich vom Gegentheil, welches unstreitig das Böse ist, hinreißen lassen. Hierin liegen nun die Keime der Mannigfaltigkeit, aus welchen der Schöpfer die Mannigfaltigkeit der Welt überhaupt zusammensetzte. Was wir unter Mannigfaltigkeit verstehen, wollen wir sogleich sehen.

3. Unter Welt begreifen wir Alles, was über und in dem Himmel, über und unter der Erde ist, kurz den ganzen Räum, und was darin ist. Alles das zusammen heißt Welt. In dieser Welt ist Einiges überhimmlisch, und besitzt ein himmlischeres und glänzenderes Gewand; doch gibt es dabei manche Verschiedenheit, wie der Apostel sagt (1 Cor. 15, 41.): eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere der Mond u. s. w. Anderes ist irdisch, und auch darunter ist kein geringer Unterschied wenigstens *) unter den Menschen; die einen sind Barbaren, die andern Griechen; unter den Barbaren wieder einige

*) id est, Mscr. bei de la Rue. Die Ausgaben vor ihm haben: sicut. Auch τϐτ εστι könnte soviel heißen als „zum Beispiel."

wild und roh, andere wilder. Einige haben vortreffliche Gesetze, andere schlechte, oder gar rauhe; wieder andere leben nach unmenschlichen und thierischen Gewohnheiten. Einige werden gleich von Geburt an erniedrigt und sclavisch erzogen, und sind entweder Herren oder Fürsten oder Tyrannen unterthan: andere genießen eine freiere Erziehung; wieder sind einige gesund, andere von Mutterleibe an kränklich; einigen fehlt es am Gesicht, andern am Gehör, entweder von Geburt an, oder haben sie diese Sinne gleich nach der Geburt, oder auch erst in reiferem Alter verloren. Doch was soll ich alles menschliche Elend aufzählen, wovon dieser gedrückt, jener befreit ist, da Jeder diese Betrachtung bei sich selbst anstellen kann? Es gibt auch unsichtbare Kräfte, denen die Leitung der irdischen Dinge übertragen ist; auch bei diesen muß wie bei den Menschen, eine bedeutende Verschiedenheit Statt finden. Der Apostel Paulus spricht auch von unterirdischen Wesen: auch in diesen muß Mannigfaltigkeit herrschen. Von den stummen Thieren, von den Vögeln, von den Wasserthieren versteht sich's von selbst: denn diese können offenbar nicht höheren Ranges, sondern nur untergeordnet seyn.

4. Nun ist aber das Alles durch Christum geschaffen: wie der Apostel Paulus (Col. 1, 16.) und Johannes im Evangelium bestimmt ausspricht (1, 1. 2.), und auch der Psalmist (104, 24.) andeutet. Wenn nun Christus ebensowohl, als die Weisheit, auch die Gerechtigkeit ist, so folgt, daß das, was durch den Logos und die Weisheit, auch durch die Gerechtigkeit geschaffen ist, welche Christus ist: das heißt, so kann in der Schöpfung unmittelbar nichts Ungerechtes, nichts Zufälliges, sondern Alles nur nach der Regel der Gerechtigkeit und Gleichheit angenommen werden. Wie nun aber jene Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit als die höchste Gerechtigkeit und Gleichheit gedacht werden soll, das begreift gewiß kein menschlicher Verstand, wenn es ihm nicht der göttliche Logos offenbart *).

*) Die ganze Stelle, die mir verdächtig scheint, lautet so: nisi ipsum verbum ac sapientiam et justitiam, qui est unigenitus filius Dei, prostrati ac supplices deprecemur, qui per gratiam suam sensibus se nostris infundens obscura illuminare, clausa patefacere

Nicht also im Vertrauen auf die eigene Vernunft, sondern mit Hülfe der schaffenden Weisheit, die selbst auch die Gerechtigkeit und Gleichheit ist, wollen wir versuchen die Ungleichheiten der Welt mit der Idee der Gerechtigkeit *) in Uebereinstimmung zu bringen. Doch ist hier nur von dem allgemeinen Grunde die Rede: die einzelnen zu suchen wäre einfältig, und sie angeben wollen, unsinnig.

5. Wenn wir aber behaupten, daß jene Welt in ihrer Mannigfaltigkeit von Gott, den wir zugleich den Guten und Gerechten, ja den Gerechtesten nennen, geschaffen sey, so finden wir bei Vielen und besonders bei der Schule eines Marcion, Valentin und Basilius, wo die ursprüngliche Verschiedenheit der Geister gelehrt wird, den Widerspruch: wie kommt es der göttlichen Gerechtigkeit zu, bei der Weltschöpfung dem Einen seinen Sitz im Himmel, und zwar nicht bloß einen bessern Wohnsitz, sondern auch einen höhern, ausgezeichnetern Rang anzuweisen, dem Andern eine Fürstenwürde zu verleihen, Andern zu Gewalten und Herrschaften, wieder Andere zu prächtigen Richterstühlen, (Thronen) im Himmel zu machen? Wie, daß von diesen der Eine röthlicher und von Sternenschimmer strahlt: der Andere die Klarheit der Sonne, der Andere die des Mondes, Andere die der Sterne haben, daß auch ein Stern den andern an Klarheit übertrifft? kurz, wenn der Schöpfer den Willen und die Macht besaß, ein vollendetes und gutes Werk hinzustellen, warum mußte er bei der Schöpfung der vernünftigen Wesen, das Eine auf die höchste, ein

---

pandereque dignetur arcana: si tamen inveniatur tam digne vel petere vel quaerere vel pulsare ut vel petentes accipere mereamur, vel quaerentes invenire, vel pulsantibus jubeatur aperiri. Orig. will zwar nicht eigenmächtig entscheiden, obwohl er diese Frage schon oben (2. B. 1. Abschn.) entschieden hat; aber es ist namentlich in diesem Werk nicht, und nach der angeführten Stelle um so weniger seine Art, sich sosehr zu verwahren. Dagegen benützt Rufin, wie der Schluß des ersten B. hinlänglich beweist, solche Uebergänge, um seine Declamationen einzuschalten.

*) omni justitia ac ratione, al. *omnium*. Ich vermuthe καθολου τω δικαιοτητος λογῳ. Nachher: rationem autem dico generalem (καθολικον?)

Anderes auf die zweite, dritte, oder noch niedrigere Stufen stellen? denselben Einwurf machen sie bei den irdischen Geschöpfen mit der Verschiedenheit der Geburt: daß nehmlich der Eine z. B. von Abraham gezeugt und nach der Verheißung geboren ist, ein Anderer von Isaak und Rebekka, der schon in Mutterleib seinen Bruder untertritt, und vor der Geburt schon von Gott geliebt wurde; überhaupt, daß der Eine ein geborner Hebräer und im göttlichen Gesetz unterrichtet; der Andere ein Grieche, die wenigstens gebildete Menschen sind; Ein Anderer bei den Aethiopiern, Menschenfressern; wieder ein Anderer bei den Scythen, bei denen Vatermord ein Gesetz ist; oder bei den Tauriern, die ihre Gäste opfern, geboren ist. Da sagen sie nun: Wenn diese große Verschiedenheit in der Geburt, worauf doch der freie Wille keinen Einfluß hat (denn Niemand kann sich Ort, Menschen und Verhältnisse seiner Geburt frei wählen); wenn sie, sagt man, nicht in der Verschiedenheit der Geister ihren Grund hat, so daß ein Geist von böser Art für ein böses, der gute für ein gutes Geschlecht bestimmt wird, was ist es dann anders als Zufall? Ist aber dieses, so kann man nicht mehr von einer Schöpfung und Regierung der Welt durch Gott reden, und ebensowenig darf man auch auf ein göttliches Gericht warten. Das Wahre an der Sache klar einzusehen ist freilich nur Sache dessen, der Alles durchschaut, auch die Tiefen der Gottheit.

6. Wir Menschen antworten, um nicht den Hochmuth der Häretiker durch Schweigen zu nähren, auf ihre Einreden also. Daß der Weltschöpfer der gute und gerechte und mächtige Gott zugleich sey, haben wir hinlänglich durch Zeugnisse der Schrift dargethan. Als er am Anfang aller Wesen die vernünftigen schuf, hatte er keinen Grund des Schaffens außer sich, seine Vollkommenheit. Ist nun in ihm, dem Grund des Geschaffenen, keine Verschiedenheit, kein Wechsel, keine Unmacht; so schuf er auch alle, die er schuf, gleich und ähnlich; denn es ist sonst kein Grund zur Ungleichheit denkbar. Weil aber die vernünftigen Geschöpfe, wie wir schon öfters gezeigt haben, und weiter zeigen werden, mit Willensfreiheit begabt sind: so hat die eigene Freiheit den Einen zur Nachahmung

Gottes, den andern zum Abfall bestimmt. Und hierin liegt (wie gesagt) der Grund der Ungleichheit unter den vernünftigen Geschöpfen; nicht in dem Willen und Rathschluß des Schöpfers, sondern einzig in der Freiheit des Willens. Gott hat aber, weil er für gut fand, seine Geschöpfe nach ihrem sittlichen Werthe zu verwenden, die Verschiedenheit der Geister in ein geordnetes Weltganzes gebracht, das er wie ein Wohnhaus, in welchem nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefässe seyn müssen, „einige zur Ehre, andere zur Unehre" aus jenen verschiedenen Gefässen, d. h. den Geistern zusammensetzte. Dieß glaube ich nun, ist der Ursprung der Mannigfaltigkeit der Welt: die Verwendung des Einzelnen nach seiner eigenthümlichen Richtung und Neigung. Dabei erscheint weder der Schöpfer ungerecht, sofern er nach vorausgegangenen Ursachen Jedem sein Verdienst zumißt; noch kann ein Zufall in der glücklichen oder unglücklichen Lage des Einzelnen vorausgesetzt werden, und ebensowenig haben wir Grund, verschiedene Schöpfer, eine ursprüngliche Wesensverschiedenheit der Seelen anzunehmen.

7. Auch die Schrift hat wohl dieses Geheimniß nicht ganz verschwiegen, wenn Paulus in der Stelle von Jakob und Esau (Röm. 9, 11. 12.) sagt: da sie noch nicht geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Rathschluß nach der Wahl Gottes bestände, ward gesagt: „der Größere wird dem Kleinern dienen", u. s. w. Darauf macht er sich selber die Einwendung „was sollen wir denn hier sagen? Ist Gott ungerecht?" Diese Einwendung soll uns Veranlassung geben, weiter zu untersuchen, ob das nicht ohne Grund geschehen sey. Denn was er von Jakob und Esau sagt, das kann ebensowohl von den himmlischen, irdischen und unterweltlichen Geschöpfen gelten, wenn es von jenen heißt, „ehe sie geboren waren ꝛc.", so läßt sich von diesen sagen: Ehe sie geschaffen waren, und ehe sie Gutes oder Böses gethan, wurden sie nach dem willkührlichen Vorsatz Gottes (wie es einige nehmen) diese zu himmlischen, jene zu irdischen, andere zu unterirdischen Wesen bestimmt, und zwar (wie es jene

meinen) nicht nach Verdienſt, ſondern nach dem Willen deſſen, der ſie berufen hat *). Was ſagen nun wir, wenn dem ſo iſt? Iſt Gott ungerecht? Das ſey ferne! — Gehen wir tiefer auf den Sinn der Schrift ein, ſo erſcheint Gott darum, daß, ehe ſie geboren waren, geſagt wurde, der Größere wird dem Kleinern dienen, oder darum, daß Jakob in Mutterleibe ſeinen Bruder untertrat, nicht ungerecht; ſo bald wir bedenken, daß derſelbe vermöge der Verdienſte ſeines frühern Daſeyns von Gott vorgezogen und beſonders geliebt wurde. Und ebenſowenig um der himmliſchen Geſchöpfe willen, ſobald wir annehmen, daß ihre Ungleichheit ihren Grund nicht in der Schöpfung, ſondern darin habe, daß jedes Einzelne aus entfernteren Urſachen nach dem ſittlichen Werthe, den jeder von Gott erſchaffene Geiſt ſich mehr oder weniger erwerben konnte,

*) Aus der hier (zumal in den frühern Ausgaben und auch bei Rue) unklaren Ueberſetzung Rufins läßt ſich der urſprüngliche Text ſo finden: Or. will die Worte des Apoſtels wiederholen, aber auf die ουρανια, επιγεια und υπογεια angewendet wiſſen, deßwegen begleitet er ſie das zweitemal mit einer kurzen Paraphraſe. „Similiter mihi videtur, sicut ibi ait, „„cum enim nondum nati fuissent, neque aliud egissent boni vel mali““ ita etiam de caeteris omnibus dici posse „„cum enim nondum *creata* essent, neque egissent aliquid boni vel mali, ut secundum electionem Dei propositum maneat““ (sicut putant quidam) facta sunt illa quidem coelestia haec autem terrestria, et alia inferna — „„non ex operibus (ut putant illi) sed ex eo qui vocavit. — Putant (ηγουνται) hat offenbar die Bedeutung von εξηγουνται; er bezeichnet damit eine eigene Auslegung der von ihm benützten Stelle, die er bald nachher anders erklärt. Die „quidam“ und „illi“ können Niemand ſeyn, als die Marcioniten, Valentinianer u. a., mit denen er oben zu thun hat. Or. ſagt: der erſte Punkt „μηπω γαρ γεννηθεντων μηδε πραξαντων τι αγαθον η κακον“ läßt ſich unbedingt auf Alles anwenden: μηπω γαρ πεπειημενων etc.; der zweite: „Ινα κατ εκλογην του Θεου προθεσις μενη“ wenigſtens nach der Meinung der Häretiker (ως δοκουσι τινες) „γεγενηται ταμεν ουρανια, τα δε επιγεια, τα δε αλλα υπογεια.“ (Dieß bezieht ſich auf die προθεσις); ebenſo iſt das Letzte: ουκ εξ εργων nur nach der Meinung der Häretiker (ut *illi putant*) unbedingt zu nehmen. Deßwegen folgt gleich nach „quid ergo dicemus“, der Zuſatz: „*si haec ita sunt?*“

zu diesem oder jenem besondern Dienste verordnet ward. Nun sind freilich auch solche, die ein größeres Verdienst haben, dazu bestimmt, zur Vollendung des Weltganzen mit den übrigen zu leiden und den untergeordneten zu dienen, um dadurch auch die Langmuth des Schöpfers mitzutragen; wie der Apostel sagt: „die Creatur ist der Eitelkeit unterworfen, nicht mit „Willen, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat, „auf Hoffnung."

Was wir also vom Apostel in Beziehung auf die Geburt Jakobs und Esau's bemerkt finden: „Ist Gott ungerecht? das sey ferne!" das müssen wir auch bei den Himmlischen geltend machen. Denn die Gerechtigkeit Gottes muß sich, wie gesagt, in Allem zeigen. Dieß kann aber meines Erachtens nur dann recht geschehen, wenn wir die Ungleichheit der Geschöpfe, sey es himmlischer oder irdischer, oder unterirdischer, auf Ursachen zurückführen, die über den Anfang ihres körperlichen Daseyns hinausliegen. (Durch Gottes Wort ist einmal Alles geschaffen, durch seine Gerechtigkeit geordnet. Seine Gnade und Barmherzigkeit sorgt für alle, reicht alle möglichen Heilmittel, und fordert zur Besserung auf).

8. Wenn es nun keinem Zweifel unterliegt, daß im künftigen Gerichte Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte geschieden, und Jedem nach seinem Verdienste seine Stelle angewiesen werden wird, wie wir mit Gottes Hülfe im Folgenden zeigen wollen: so glaube ich, daß eine ähnliche Scheidung schon vorausgegangen ist. Denn es ist anzunehmen, daß Gott Alles und immer nach seinem Urtheil verwendet. Auch die Stelle des Apostels (2 Tim. 2, 20. 21.) lehrt dieß: wer sich in diesem Leben gereinigt hat, der wird im künftigen zu jedem guten Werk geschickt seyn: wer dagegen sich nicht gereinigt, wird nach Maaßgabe seiner Unreinigkeit ein Gefäß zur Unehre, d. h. ein unwürdiges Werkzeug seyn. Nun läßt sich denken, daß es auch vorher vernünftige „Gefässe" gegeben, die sich theils gereinigt, theils nicht gereinigt hatten, und demnach hat jedes derselben nach dem Maaße seiner Reinheit oder Unreinheit seine Stellung und Aufgabe in der jetzigen Welt erhalten. Das Alles unterscheidet Gott vermöge

seiner Weisheit bis ins Kleinste, und ordnet es nach dem gerechtesten Maaßstabe der Vertheilung seines Beistandes, dem Verdienste. Und darin offenbart doch gewiß der Grundsatz der Gleichheit, wenn die Ungleichheit der Dinge auf der Gleichheit der Vergeltung nach dem Verdienste beruht. Das Maaß der Verdienste aber bei jedem Einzelnen mit Wahrheit und Genauigkeit zu erkennen, das ist allein ihm vorbehalten und seinem eingebornen Worte, der Weisheit, (nebst dem heiligen Geiste).

Zehnter Abschnitt.

Von der Auferstehung und dem Gerichte, (von dem Feuer und den Strafen der Hölle *).

1. Da wir hier auf das zukünftige Gericht, die Vergeltung, die Strafen, sowohl nach der heiligen Schrift als nach der kirchlichen Lehre, als da sind „das ewige Feuer", die „äußerste Finsterniß", Gefängniß, Ofen und Anderes den Sündern Angedrohte, zu reden kommen, so untersuchen wir nun die Bedeutung dieser Gegenstände. Doch glaube ich, des Zusammenhangs wegen, zuerst von der Auferstehung reden zu müssen, um zu wissen, was denn in die Strafe, zur Ruhe, oder zur Seligkeit kommt. Zwar habe ich meine Ansicht dar-

*) Die eingeklammerten Worte haben die früh. Ausg. am Anfang des §. 4. als Ueberschrift des Eilften Abschnitts. Rue fand aber dort in den Mss. durchaus keine Unterbrechung und fuhr deßwegen mit den §§. dieses Abschnitts bis zum Abschn. „von den Verheißungen" fort. Die Ueberschrift des ehmals eilften Absch. setzte er wahrscheinlich zu der des Zehnten hinzu. Denn er würde, wenn sie in den Manuscripten schon da stünde, nicht versäumt haben, dieß zu bemerken, da er sonst auch die unbedeutendste Abweichung anmerkt. Deßwegen sind diese Worte als unächt oben eingeklammert.

über in der Schrift *) „von der Auferstehung" niederlegt. Doch ist es des Zusammenhangs wegen nöthig, hier Einiges davon zu wiederholen: besonders da nicht wenige hierin an dem kirchlichen Bekenntnisse stoßen, als ob wir ganz thörichte Vorstellungen davon hätten. Es sind hauptsächlich die Häretiker, denen ich auch hier begegnen will **). Wenn sie selbst eine Auferstehung der Todten bekennen, so mögen sie nur erklären, was denn das Todte sey. Nicht wahr, der Körper? Also Auferstehung der Körper ist zu erwarten? Nun sollen sie mir sagen, ob wir Körper bedürfen werden, oder nicht? Wenn der Apostel Paulus sagt, es werde gesät ein sinnlicher Leib, und auferstehen ein geistiger, so meine ich doch, daß sie nicht läugnen können, daß der Leib auferstehe, und daß wir in der Auferstehung Körper annehmen. Wie nun? Wissen wir einmal, daß wir Körper annehmen werden, und daß die zerfallenen Leiber auferstehen (denn auferstehen kann eigentlich nur, was vorher zerfallen ist), so ist kein Zweifel, daß sie darum auferstehen werden, damit wir wieder damit bekleidet werden. Eines folgt aus dem Andern. Stehen die Körper auf, so stehen sie sonder Zweifel zu unserer Bekleidung auf; und wenn wir ja wieder in Körpern leben müssen ***), so müssen es unsere eigenen seyn. Sie stehen also wieder auf, und zwar geistig, d. h. mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit. Es wäre ja doch zwecklos, wenn Jemand auferstünde, um wieder zu sterben. Es nun genauer zu untersuchen, welches diejenige Eigenschaft des sinnlichen Körpers sey, die in die Erde gesä't einen geistigen erzeugt. Denn aus

---

*) Wir haben davon nur Fragmente, 2 griechische bei Methodius, und 2 lateinische in der Apologie des Pamphilius. Diese sind hier berücksichtigt.

**) Mit Unrecht schließt daraus Mosheim (Bücher g. Celf. S. 519.), „daß die Ketzer sich an der Schrift des Orig. geärgert haben."

***) hier haben Rue's Manuscr. noch: sicut certe necesse est, was in allen frühern Ausgaben nicht steht, und auch nicht hieher gehört. Es könnte zwar rufinischer, wohl aber auch Zusatz von der Hand eines rechtgläubigen Abschreibers seyn.

dem sinnlichen Körper zieht die Auferstehungsgabe *) selbst den geistigen hervor, indem sie denselben von der Schmach in die Herrlichkeit versetzt.

2. Wir wollen die hochweisen Häretiker fragen, ob jeder Körper seine Gestalt habe. Sagen sie, es gebe einen Körper, der keine Gestalt habe, so sind sie offenbar die größten Narren. Nur der einfältigste Kopf könnte so Etwas läugnen. Sagen sie, wie natürlich, jeder Körper habe seine Gestalt, so frage ich wieder, ob sie mir die Gestalt eines Geist-Körpers beschreiben können. Sie werden's nicht können. Dann wollen wir wenigstens nach den Unterscheidungsmerkmalen derselben fragen. Wie werden sie beweisen, was geschrieben steht (1. Cor. 15, 39. 40. 41. 42.): ein anderes Fleisch haben die Vögel, ein anderes die Fische u. s. w.? Nach den Graden der Klarheit himmlischer Körper mögen sie uns die Verschiedenheit derselben in der Auferstehung bestimmen, und wenn sie dafür irgend einen Grund erdacht haben, so verlangen wir, daß sie auch die Unterscheidungskennzeichen der irdischen Leiber an den Auferstandenen nachweisen. Ich denke, der Apostel wollte mit der Vergleichung der Himmelskörper nur den Unterschied der Auferstandenen, d. h. der Heiligen ihrer Verherrlichung nach, klar machen; auf der andern Seite nahm er zur Bezeichnung des Unterschiedes unter denen, die ungebessert zur Auferstehung gelangen, der Sünder das Beispiel von irdischen Körpern, wenn er sagt: einen andern Körper **) haben die Vögel u. s. w. Denn die Vergleichung mit Himmlischem paßt auf die Heiligen, die mit Irdischem auf die Sünder. Soviel genug gegen die Läugner der Auferstehung.

3. Nun haben wir es mit den Schwachen und Unfähigen ***) unter uns zu thun, die einen sehr gemeinen Sinn

---

*) virtus et gratia. Es fehlte dem Rufin der rechte Ausdruck für χαρις = χαρισμα. In solchen Fällen braucht er immer zwei Worte.

**) „Corpora" in allen Msc. Dieß ist wohl bei Orig. eine dem Ort zu Liebe gemachte Variante. Oben steht caro.

***) Die Chiliasten (s. Einl.), die „simplices et philosophicae" Hier. ad Pamm. απλουστεροι, fragm. de resurr. Diese betrachtet Orig.

p. 117. Opp. T. I.

mit der Auferſtehung des Leibes verbinden. Wie denken ſich dieſe die Veränderung des ſinnlichen Leibes durch die Gabe der Auferſtehung, und die Verwandlung in einen geiſtigen? wie denken ſie ſich das „Auferſtehen in Kraft" nach dem „Geſä'etwerden in Schwachheit", das Auferſtehen in Herrlichkeit, das Uebergehen zur Unverweslichkeit? Wenn ſie einmal dem Apoſtel glauben, daß der in Herrlichkeit, Kraft und Unverweslichkeit auferſtandene Leib ebendamit auch geiſtig geworden ſey, ſo iſt es ja ein Widerſpruch an ſich und gegen den Sinn des Apoſtels, zu behaupten, daß ein ſolcher Leib wieder die Regungen von Fleiſch und Blut empfinden werde, da der Apoſtel ausdrücklich ſagt: Fleiſch und Blut werden das Himmelreich nicht beſitzen ꝛc. (1 Cor. 15, 50). Wie nehmen ſie ferner das: „werden wir Alle verwandelt werden? Dieſe Verwandlung iſt nach dem Obigen zu erwarten, und wir dürfen uns etwas Gottes Würdiges darunter vorſtellen. Ich denke mir den Hergang der Sache, wie es der Apoſtel (V. 37. 38.) beſchreibt: es wird ein bloßes Korn in die Erde gelegt, und Gott gibt ihm einen Leib, wie er will, nachdem das erſtere erſtorben iſt. Unſer Körper fällt wie das Samkorn in die Erde; er enthält denjenigen Lebenskeim *), die den erſtorbenen,

---

als die inneren Gegner einer vernünftigen Auferſtehungslehre. Gegen beide, die äußern und innern Gegner, die Häretiker ſowohl als die Chiliaſten, macht er (Select. in Ps. 11. 534.) geltend: χρη σωσαι τε (zwar) και την των αρχαιων παραδοσιν, (die kirchliche Lehre gegen die Läugner der Auferſtehung), και (aber auch gegen die fleiſchliche Auslegung) φυλαξασθαι εμπεσειν εις φλυαριαν πτωχων νοηματων, αδυνατων τε αμα και θεου αναξιων. Aber eben um dieſer Unterſcheidung willen kam er bei den letztern ſelbſt in den Geruch der Ketzerei.

*) „insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem", λογος σπερματος c. Cels. VII, 32. und wörtlich wie hier ib. V, 23. ου φαμεν το διαφθαρεν σωμα επαναρχεσθαι εις την εξ αρχης φυσιν, ως ουδε τον διαφθαρεντα κοκκον τε σιτε επανερχεσθαι εις τον κοκκον του σιτου. Λεγομεν γαρ, ωσπερ επι τε κοκκου του σιτου εγειρεται σταχυς, ουτω λογος τις εγκειται τω σωματι, αφ ου μη φθει-

vermoderten und zerstäubten Leichnam, kraft des göttlichen Logos, wieder aus der Erde wecken, herstellen und zusammenfügen wird, wie die dem Korne inwohnende Kraft aus seiner Verwesung es zum Halme und zur Aehre aufzieht. Denen zwar, welche des Erbtheils im Himmel werden gewürdigt werden, wird jener Lebenskeim aus einem irdischen sinnlichen Leibe einen geistigen schaffen, der im Himmel wohnen kann *).

ρυμενου εγειρεται το σωμα εν αφθαρσια. Diese beiden angeführten Stellen sind in Uebereinstimmung mit dem obigen Abschnitt die Hauptstellen für die Auferst. Lehre des Orig. Das größere Fragm. de resurr. behandelt nur die Erscheinungen Verstorbener unter den Lebenden. Das andere sagt: και ημας αρα εξισασθαι μελλοντας αγγελοις αναγκη δη σαρκων ωσαυτως εκεινοις γυμνες εσεσθαι δειν — wie hier.

*) Zur Bestätigung dient eine Stelle aus Orig. Comm. in Ps. I., welche Epiph. Haeres. 64, 14. aufbewahrt hat. Αναγκαιον γαρ, την ψυχην εν τοποις σωματικοις υπαρχουσαν κεχρησθαι σωμασι καταλληλοις τοις τοποις, και ωσπερ, εν θαλασση ζην ημας ενυδρους γενομενους· ει εχρην, παντως εδει παραπλησιαν εχειν και την αλλην ιχθυων κατασασιν, ουτω μελλοντας κληρονομειν βασιλειαν ουρανων — αναγκαιον χρησθαι σωμασι πνευματικοις, ουχι του ειδους του προτερου αφανιζομενου, καν επι το ενδοξοτερον γενηται η αυτου τροπη, ωσπερ ην το Ιησου ειδος και Μωσεως και Ηλιου ουχ ετερον εν τη μεταμορφωσει, παρ' ο ην. Cf. Pamph. apol. VII, 7. Andere, wie Justinian (dieser jedoch bloß, weil die palästinischen Mönche das behaupteten), Nikephorus XVII, 27. und der in der Einleitung bezeichnete Antipater von Bostra, geben dem Or. auch den Irrthum Schuld, daß er „sphärische Leiber der Auferstandenen" (εν τη ανασασει σφαιροειδη τα των ανθρωπων εγειρεσθαι σωματα) angenommen habe. Hingegen spricht Hieron., der wohl Gelegenheit hiezu hatte in ep. ad Pammachium (61, 10.), nirgends davon und Antipater selbst schreibt den angeblichen Irrthum Mehreren zu „εκ της εξωθεν περιλαλουντες σοφιας (Plato und Xenophanes) φασι u. s. w. (Joh. damasc. s. parall. p. 764.); auch sagt Just. ει τις λεγει η εχει κτλ." Ohne Zweifel hat sich Orig. darüber nirgends ausgesprochen, wenn nicht in der Schrift über die Auferstehung. Die Berufung auf π. Ευχ. 31. wo die επουρανια σωματα σφαιροειδη Himmelskörper, Gestirne sind, ist ein Irrthum.

Die auf einer niedrigern, oder gar der niedrigsten und verworfensten Stufe stehen, werden je nach dem innern Werth ihres Lebens auch eine verminderte Klarheit und Würde des Körpers bekommen: so doch, daß der Leib der zum ewigen Feuer Verdammten durch die Umwandlung in der Auferstehung so unverweslich seyn wird, daß er auch durch die Höllenstrafen nicht zerstört werden kann. Dieß ist die Beschaffenheit des auferstandenen Leibes. Fragen wir nun nach der Bedeutung des ewigen Feuers.

4. Nach Jesajas hat Jeder sein eigenes Straffeuer (Jes. 50, 11.): Ihr gehet daher im Glanze eures Feuers und in der Flamme, die ihr angezündet. Dieß scheint mir anzudeuten, daß jeder Sünder sich seine Flammen selbst anzünden muß, und nicht in ein Feuer geworfen wird, das ein Anderer angezündet, oder das überhaupt vorher da war. Die Nahrung dieses Feuers sind die Sünden, welche der Apostel Paulus „Holz, Heu, Stoppeln" nennt. Wie nehmlich Ueberladung oder Unverdaulichkeit *) der Speise im Körper Fieber erzeugt, und zwar, in dem Maaße, als die Ueberladung Stoff dazu gibt: so, denke ich, wird auch in der Seele, die sich mit Sünden überladen hat, zur Zeit die ganze Masse der Sünden in eine Flamme ausbrechen zu ihrer Bestrafung. Das Gewissen wird mittelst göttlicher Kraft an Alles erinnert werden, wovon es Zeichen und Bilder beim Sündigen in sich aufgenommen; aus den in der Seele zurückgebliebenen Keimen wird die Saat der Sünde aufgehen, und die Geschichte aller einzelnen schlechten und ruchlosen Handlungen wird uns vor die Augen gemalt seyn. Im Rückblick auf das verschwundene Wohlleben wird der Geist von der Angst des Gewissens gefoltert, und von den Stacheln der Reue durchbohrt, Ankläger und Zeuge wider sich selbst werden. Dieß finde ich angedeutet in den Worten des Apostels Paulus (Röm. 2, 15. 16.): die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen

*) et qualitas et quantitas cibi *contraria* (ἐναντιωμα, ἀναρμοστια?) Msc.

an dem Tage, da Gott das Verborgene u. ſ. w. *). Daraus erhellt doch, daß im Innern der Seele ſelbſt aus den ſchlimmen Folgen der Sünde ſich die Qualen erzeugen **).

5. Um ſich das Verſtändniß dieſer Sache zu erleichtern, kann man die Betrachtung der gewöhnlichen Seelenleiden zu Hülfe nehmen: wie z. B. die Seele von Liebesflammen brennt, oder vom Feuer der Eiferſucht, des Neides zerfreſſen, vom Zorne beſtürmt, oder von Wahnſinn oder Betrübniß verzehrt wird. Haben doch Manche, die das Uebermaas ſolcher Leiden unerträglich fanden, den Tod der Ertragung dieſer Pein vorgezogen. Es früge ſich nun, ob wohl für die, welche von ſolcher Leidenſchaft gequält, in dieſem Leben ſich keine Beſſerung ſchaffen konnten, und ſo aus dieſer Welt gingen, das ſchon Strafe genug ſey, daß ſie durch die Fortdauer eben jener Leidenſchaften gequält ſind: alſo von Zorn oder von Wuth, von Wahnſinn oder Betrübniß, deren todtbringendes Gift in dem gegenwärtigen Leben wirklich durch kein Mittel zu be-

*) Orig. trennt hier εν ημερα vom Vorangehenden nicht; vielmehr bezieht er κατηγ. und απολογομενων eben auf den Tag des Gerichtes.

**) Eine Anſpielung auf dieſe Darſtellung der Höllenſtrafen iſt wohl die Stelle des Hier. in Ephes. l. 3. „quia igitur sunt plerique, qui dicunt, non futura pro peccatis esse supplicia, nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed *ipsum peccatum* et *conscientiam delicti* esse pro poena.“ Unter „plerique“ meint er ſehr häufig den Or. und deſſen Anhänger, weil er aus großer Achtung vor demſelben ihn bei einer unkatholiſchen Lehrmeinung nicht gerne nennt. Genauer führt Hier. die obige Stelle (ad Av.) mit folgenden Worten an: „Ignes quoque gehennae et tormenta, quae scr. s. peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, quando Dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur, *et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis universa vitiorum seges exoritur*, et quicquid feceramus in vita vel turpe vel impium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac *praeteritas voluptates* mens *intuens* conscientiae punitur ardore et poenitudinis stimulis confoditur.“ Bei der ſonſtigen wörtlichen Uebereinſtimmung dieſes Fragments mit der ruf. Ueberſetzung halte ich auch die im Druck hervorgehobenen Worte, welche Rufin nicht hat, für urtertlich, und habe ſie daher am gehörigen Orte eingereiht.

sänftigen war; oder ob sie nach Entfernung der Leidenschaft *) einer allgemeinen Bestrafung unterworfen werden?

Uebrigens könnte man noch eine weitere Art von Strafen annehmen. Wenn z. B. die Glieder des Körpers gelöst und aus ihren Ländern gerissen werden, so empfinden wir einen ungeheuren Schmerz; ebenso könnte nun die Seele, wenn sie sich außer der Ordnung und dem Bande, oder der Harmonie befindet, in welcher sie Gott zum Rechtdenken und Rechthandeln bestimmt hat, und ihre vernünftige Thätigkeit nicht mehr im Einklang mit sich selbst steht, eben in ihrer Entzweiung, ihrer Unbeständigkeit und Verwirrung auch ihre Strafe empfinden. Die mit sich entzweite und zerrissene Seele aber wird vielleicht durch Anwendung des Feuers geläutert und zu einem festern Zusammenhang und zur Wiedervereinigung bekräftigt.

6. Noch manche andere (Strafmittel) mögen uns verborgen, und nur dem bekannt seyn, der der Arzt der Seelen ist. Denn wenn wir für die Heilung des Körpers je nach den Leiden, die wir uns durch Essen und Trinken zugezogen, bisweilen herbe und beißende Heilmittel bedürfen; manchmal, wenn es die Beschaffenheit des Uebels erfordert, sogar Anwendung des Eisens, und wenn die Krankheit über diesen Grad hinausgekommen ist, Brennen und Sengen nöthig machen; wie viel mehr müssen wir annehmen, daß Gott, als derjenige Arzt, der die Uebel, die unsere Seelen durch die Menge der Sünden sich zugezogen haben, heben will, ähnliche Strafmittel, ja selbst auch Feuer bei denen anwenden werde, die die Gesundheit ihrer Seele zerrüttet haben? Dafür sprechen viele bildliche Ausdrücke der heiligen Schrift. Ja, sie droht im fünften Buch Mosis (28, 22.) den Sündern mit „Fieber, Kälte und Gelbsucht, mit Augenschwäche und Geisteszerrüttung, mit Wahnsinn, Blindheit und Rasen des Her-

*) immutatis affectibus — ich vermuthe αλλοιωμενων των παθεων und möchte αλλοιοω hier für „entfremden, entfernen" nehmen. Denn zu einer Veränderung der Leidenschaft gibt Orig. keinen Grund an. Jedenfalls wäre nach seiner Ansicht die veränderte immer noch an sich schon Strafe; was hier nicht seyn soll.

zens (28.)." Wollte Jemand mit Muße alle Ausdrücke von Entkräftung, die in der Drohung gegen die Sünder als körperliche Leiden aufgeführt werden, aus der Schrift sammeln, so würde er finden, daß sie theils Mängel, theils Strafen der Seelen bedeuten. Zum Beweise aber, daß auch Gott mit den Gefallenen auf dieselbe Weise verfahre, wie Aerzte mit ihren Kranken, um durch Heilung und Pflege *) ihnen ihre gesunden Kräfte zu verschaffen, erinnere ich an den Befehl bei Jeremias (25, 15), der Becher des Zorns Gottes soll allen Völkern gereicht werden, damit sie trinken, und erkranken, und sich erbrechen. Wobei er droht, wer nicht trinken will, soll nicht gereinigt werden. Dieß heißt doch wohl, daß die Sache Gottes die Reinigung der Seelen bezwecke. Daß aber auch die durch das Feuer angedeutete Strafe als Heilmittel verstanden werden müsse, lehrt Jes., wenn er (4, 4.) von Israel sagt: „der Herr wird abwaschen den Unflath der Söhne oder **) Töchter Zions, und sie reinigen vom Blute durch den Geist des Gerichts, und durch den Geist des Feuers" — und von den Chaldäern (47, 14.): „du hast feurige Kohlen, setze dich darauf, sie werden dich heilen" (LXX.), und anderswo: „der Herr reinigt durch brennendes Feuer." Und bei Malachi heißt es (3, 3.): der Herr wird sitzen und schmelzen und reinigen, und wird die geläuterten Söhne Juda's zerstoßen ***).

7. Auch das Gleichniß von den ungerechten Haushaltern im Evangelium (Luc. 12, 46.), welche getrennt und zum Theil den Unglaubigen zugesellt werden sollen, so daß das von ihnen, was ihnen nicht angehört, anderswohin versetzt würde, deutet ohne Zweifel eine Art Strafe für solche an, deren Geist von

---

*) *adjutoria* languentibus adhibent βοηθητικα (denn die LXX. haben εσονται βοηθεια, worauf sich Or. bezieht) ohne Zweifel = θεραπευτικα, welches das ärztliche Verfahren überhaupt bezeichnet; stärkende Mittel können nach der angeführten Schriftstelle nicht gemeint seyn.

**) vel, Rufin die LXX. και, das Uebrige gleich.

***) Abweichend von den LXX., welche haben καθαρισει τους υιους Λευι, hat Rufin: „Fundet purgatos filios Juda."

der Seele vielleicht getrennt werden wird. Ist unter Geist hier der heilige Geist zu verstehen, so möchte ich den Ausdruck auf die Gaben des heiligen Geistes beziehen. Hat nehmlich Einer durch die Taufe oder durch die Gnade des Geistes die Gabe der Weisheit, oder der Wissenschaft, oder sonst eine empfangen und nicht wohl angewendet (d. h. entweder „sein Pfund vergraben", oder „in's Schweißtuch gelegt"), so wird die Geistesgabe sicherlich von seiner Seele genommen, und das Zurückgebliebene, d. h. das seelische Wesen den Ungläubigen zugesellt werden, getrennt und abgesondert von dem Geiste, in dessen Vereinigung mit dem Herrn, auch jenes Ein Geist mit ihm hätte werden sollen. Ist es aber nicht vom heiligen Geiste, sondern von dem seelischen Wesen selbst zu verstehen, so möchte der bessere, nach dem Bilde Gottes geschaffene Theil desselben gemeint seyn. Der andere Theil dagegen, der nach dem Falle gegen die ursprünglich reine Natur dazugekommen, jedoch immerhin Theil davon ist, wird wohl als verwandt mit der Materie zugleich mit den Ungläubigen bestraft. Doch kann jede Trennung auch einen dritten Sinn haben. Da nehmlich jeder, auch der geringste in der Gemeine, einen eigenen Engel hat, der nach dem Ausspruch des Heilandes allezeit das Angesicht Gottes, des Vaters sieht, und dieser ohne Zweifel mit seinem Schützling Ein's ist, so mag dort angedeutet seyn, der Gottes-Engel werde, wenn sich Einer durch Ungehorsam unwürdig mache, von ihm genommen, und der bloß menschliche Theil von ihm den Ungläubigen beigesellt, weil er die Ermahnungen des ihm von Gott beigegebenen Engels nicht beachtet hat.

8. Auch unter der „äußersten Finsterniß" glaube ich nicht sowohl einen dunkeln, lichtlosen Luftraum verstehen zu müssen, als vielmehr den Zustand derer, die in die Nacht tiefer Unwissenheit versunken, und außer allem Licht des Verständnisses gesetzt sind. Vielleicht möchte der Ausdruck auch so verstanden werden: wie die Heiligen ihre Leiber, in denen sie diesseits rein und unbefleckt gelebt haben, lichtvoll und strahlend wiederbekommen werden, so sollen die Gottlosen alle, die in diesem Leben die Finsterniß des Irrthums, und die Nacht der

Unwiſſenheit lieb gehabt haben, nach der Auferſtehung mit ſchwarzen und häßlichen Körpern angethan werden. Demnach würde ſich eben die Nacht der Unwiſſenheit, die in dieſer Welt ihren innern Sinn befangen gehalten hatte, jenſeits durch die äußere Umkleidung kund geben *). Man könnte freilich Dunkelheit und Finſterniß auch dieſen fettigen, irdiſchen Leib nennen, aus welchem am Ende dieſer, und vor dem Uebergang in eine andere Welt die neue Schöpfung ihren Anfang nehmen wird. Auf ähnliche Weiſe iſt „Kerker" zu erklären. Doch dieſe Beiſpiele mögen hier genügen, obgleich ſie, um den Zuſammenhang nicht zu unterbrechen, nur ſparſam aufgezählt ſind.

Eilfter Abſchnitt.

Von den Verheißungen **).

1. Nur einige Worte über den Sinn der Verheißungen. Es kann einmal kein lebendes Geſchöpf durchaus bewegungs-

---

*) Dieſer Satz iſt ächt origeniſch, und keineswegs durch die bei Hier. erhaltene Stelle „nisi forte corpus hoc pingue, atque terrenum caligo et tenebrae nominandae sunt, per quod consummato hoc mundo, cum necesse fuerit in alium transire mundum, rursum nascendi sumet exordia" (wie de la Rue meint) zu erſetzen. Die letztere beſteht für ſich, und bildet eine eigene, dritte Interpretation des obigen Ausdrucks. Ich habe ſie daher vor dem weitern Beiſpiel, das Or. anführt (Similiter et de *carcere*), eingeſchaltet. Es fragt ſich dabei nur, welches Subject man zu „sumet nascendi exordia" denken ſoll: entweder corpus, das heißt redivivum, denn zu perquod gehört auch ein corpus, aber hoc pinque; oder aliquis homo? Im Grunde hat dieß auf das Verſtändniß und die Ueberſetzung wenig Einfluß. Daß die vergehende Welt der jedesmal entſtehenden, die Keime liefere, iſt ein Satz des Origenes.

**) περι επαγγελιων, ſo iſt auch das Werk betitelt, welches Dionyſius, der Schüler des Or. nach der Widerlegung der Korakion (255.) ſchrieb, und worin er Or. Sätze weiter ausführt und vertheidigt.

los und unthätig bleiben, sondern sucht stets Bewegung, Streben und Thätigkeit jeder Art: dieß sehe ich als eigenthümliches Wesen lebendiger Geschöpfe an. Wie vielmehr muß also das vernünftige Geschöpf, der Mensch, stets Bewegung und Thätigkeit haben. Ist er ohne höheres Bewußtseyn, und ohne Kenntniß seiner Bestimmung, so bewegt sich sein Streben um körperliche Bedürfnisse, und er ist in all seinem Dichten und Trachten auf sinnliche Lust bedacht; ist aber sein Sinn auf das allgemeine Beste gerichtet, so übt er ihn entweder durch Staatsklugheit, oder durch Gehorsam gegen die Obern, oder durch eine gemeinnützige Handthierung. Erhebt sich der Sinn über die sichtbare Welt, und bemüht sich um Weisheit und Wissenschaft, so wird er ohne Zweifel all sein Streben auf solche Beschäftigungen richten, vermöge deren er die Wahrheit erforschen und den Ursprung der Welt ergründen kann. Wenn also in dieser Welt der Eine sinnliches Vergnügen, ein Anderer gemeinnütziges Streben, der Dritte Weisheit und Erkenntniß für das höchste Gut hält: so fragt sich, ob wohl auch in jenem, dem wahren ewigen Leben, das „mit Christo in Gott verborgen" heißt (Col. 3, 3.), ein ähnliches Verhältniß Statt finden wird.

2. Leute, welche die Mühe des Nachdenkens scheuen, oberflächliche Betrachter des Gesetzes; die nur ihren Gelüsten schmeicheln, Buchstabenschüler glauben, die Verheißungen beziehen sich auf sinnliches Wohlbehagen und Ueberfluß. Darum begehren sie auch nach der Auferstehung fleischliche Leiber, mit der Fähigkeit zu essen und zu trinken, und mit allen Verrichtungen des Fleisches und Blutes; und begreifen die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung eines geistigen Leibes nicht. Folgerichtig verbinden sie damit ehliche Verbindungen und Kinderzeugung, bilden sich ein, Jerusalem werde als irdische Stadt auf einem Grunde von kostbaren Steinen wiederaufgebaut, seine Mauern aus Jaspis, seine Vorthürme aus Crystall errichtet werden: sie soll überdieß eine Ringmauer haben von auserlesenen und bunten Steinen, von Jaspis, Saphir, Chalcedonier, Smaragd, Sardius, Onych, Chrysolith, Chrysopas, Hyacinth und Amethyst. Ja, sie meinen, es wer-

den ihnen Diener ihrer Lüste aus andern Völkern gegeben werden, die sie als Feldbauer, oder als Bauleute gebrauchen könnten, um ihre zerstörte und zerfallene Stätte wieder aufzubauen. Sie hoffen, die Schätze der Heiden verzehren, und über deren Reichthümer gebieten zu dürfen; es werden aus Midian und Kedar Kameele kommen, um ihnen Gold, Weihrauch und Edelsteine zu bringen. Solche Dinge wagen sie auf prophetisches Ansehen zu stützen, weil es in den Verheißungen über Jerusalem heißt, die Diener des Herrn werden essen und trinken, die Sünder aber hungern und dürsten; die Gerechten werden in Freuden leben, und die Gottlosen Trauer haben. Auch berufen sie sich auf ein Wort des Heilandes im N. Test., wo er mit seinen Schülern von den Freuden des Weins spricht: „ich werde nicht mehr davon trinken, bis ich's neu trinken werde mit Euch in meines Vaters Reich" (Matth. 26, 29.). Ferner führen sie an, daß der Heiland diejenigen selig preist, die jetzt hungern und dürsten, indem er ihnen verheißt, daß sie sollen gesättigt werden: und so mehrere ähnliche Beispiele, deren bildlichen Sinn sie nicht verstehen. Dann glauben sie auch, sie werden nach den Formen und Einrichtungen dieser Welt nach Würden, Rang und Macht, Könige und Fürsten seyn, gleich den irdischen, weil es im Evangelium heißt: „du wirst Macht haben über fünf Städte" (Luc. 19, 17.). Kurz, sie wollen Alles nach der Gewohnheit dieses Lebens wieder haben, was von den Verheißungen zu erwarten ist. Dieß ist die Denkungsart derer, die sich zwar Christen nennen, aber in ziemlich jüdischem Sinne die Schrift erklären, und Nichts, was göttlicher Verheißung würdig wäre, darin finden.

3. Wer dagegen die Schriftlehre im Sinne der Apostel auffaßt, hat die Hoffnung, daß die Heiligen zwar auch essen werden, aber Brod des Lebens, das durch Speisen der Wahrheit und Weisheit die Seele nährt, und den Geist erleuchtet, und das aus den Bechern der göttlichen Weisheit tränkt; wie die Schrift sagt: die Weisheit hat ihren Tisch bereitet, u. s. w. (Prov. 9, 1. 2.). Durch solche Speisen der Weisheit genährt, muß der Geist in den vollkommenen Zustand, in welchem der Mensch geschaffen wurde, in den des Ebenbildes Gottes zurück-

versetzt werden. Wenn nun auch Einer weniger ausgebildet aus diesem Leben geht, dennoch aber das Verdienst seiner Werke daraus mit sich nimmt, so wird er wohl in jenem Jerusalem, der Gemeine der Heiligen, unterrichtet nnd ausgebildet, und zu jenem lebendigen, edeln und auserlesenen Steine werden können, je nachdem er die Kämpfe des Lebens und die Uebungen der Gottesfurcht mannhaft bestanden; dann wird er auch den Sinn der Worte besser erkennen: „der Mensch lebt nicht allein vom Brod, sondern von einem jeglichen Worte, das aus dem Munde Gottes kommt." Unter den Fürsten und Führern selbst aber, darf man Nichts anderes verstehen, als solche, die die Schwächeren leiten, bilden, und für das Göttliche erziehen.

4. Wenn übrigens in diesen Aussichten zu wenig Reitz für ein geistiges Verlangen zu liegen scheint, so wollen wir etwas weiter zurückgehen, und abgesehen von der natürlichen und angebornen Begierde nach der Wirklichkeit, die ideale Beschaffenheit des Lebensbrodes und des Weines, und das Eigenthümliche der künftigen Auszeichnungen aus dem Zusammenhang mit der geistigen Ansicht (θεωρια) zu beschreiben versuchen *). Wie bei den Künsten, die mit der Hand ausgeübt

---

*) Es sind hier Worte zu erklären, die an sich in der rufin. Untersuchung keinen guten Sinn geben, und nur aus der Entgegensetzung verstanden werden können. Diese ist: sensus judaicus — Apostolorum sensus. Dort ist superficies quaedam legis literae, resurrectio carnalis, urbs terrena, vitae hujus conversatio, naturalis *rei ipsius cupiditas* —; hier dagegen theoria scripturarum, veritatis et sapientiae cibi et pocula, sanctorum civitas, lapis vivus, *species ipsa* panis *vitae*, *ratio* et *intelligentiae*. Die zuletzt hervorgehobenen Worte gleichbedeutend zu nehmen, dazu veranlaßt den Orig. besonders die angeführte Schriftstelle (Deut. 8, 3.), und die Vieldeutigkeit des Wortes λογος. Dieß bezieht er immerhin zu αρτος (λογος αρτου) und das ist ihm im Gegensatz zur res ipsa, dem gewöhnlichen αρτος, das Ideelle, Geistige, ιδεα του αρτου (Rufin ungeschickt: species); und dieser „geistige Genuß" ist eben wieder λογος (ratio et intelligentia), die Einsicht in den Grund der Welt und in die Tiefen der Gottheit, wie er im obigen §. weiter entwickelt wird.

werden, Wesen, Art und Zweck der Arbeit gedacht wird, und nur der wirkliche Erfolg mit Hülfe der Hände zu Stande kommt; so ist auch in den Werken der Schöpfung Idee und Zweck des Sichtbaren verborgen. Wenn nun schon bei Kunstwerken, an denen das Auge eine vorzügliche Feinheit bemerkt hat, die Seele begierig ist, alsbald zu wissen, wie und wozu dieß gearbeitet sey: wie viel größer und über allen Vergleich unaussprechlich muß die Begierde seyn, die Idee der sichtbaren Schöpfung Gottes zu erkennen! diese Begierde, dieses Streben muß uns von Gott eingepflanzt seyn: und wie das Auge von Natur Licht sucht und Sichtbares, und der Körper Speisen und Getränke von Natur begehrt, so ist unserem Geiste das Verlangen nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und nach Erforschung der Weltursachen eigen und angeboren. Wir haben aber ein solches Verlangen von Gott nicht empfangen, um es niemals stillen zu dürfen oder zu können: sonst müßte ja Gott, der Schöpfer, unserem Geiste den Trieb nach Wahrheit vergebens eingepflanzt haben. Mithin, wer in diesem Leben sich eifrig auf fromme und gottesdienstliche Uebungen gelegt hat, der hat, so gering auch seine Ausbeute aus den unermeßlichen Schätzen göttlicher Weisheit seyn mag, doch in solcher Beschäftigung und ihn solchem Verlangen den großen Gewinn, daß er Geist und Gemüth auf den Trieb nach Erforschung der Wahrheit hinlenkt, und für Erfassung der zukünftigen Aufklärung vorbereitet. Wenn Einer, der ein Bild malen will, vorher den Umriß des werdenden Bildes leicht hinzeichnet und die für das zu entwerfende Gesicht passenden Züge andeutet, so hat er durch den Umriß schon eine Vorbereitung für die aufzutragenden Farben. So soll auch auf den Tafeln unsers Herzens mit dem Griffel unsers Herrn Jesu Christi nur ein Umriß eingezeichnet werden. Und darauf bezieht sich wohl die Aeußerung (Luc. 19, 26.): Wer da hat, dem wird noch dazu gegeben werden. Die nehmlich schon in diesem Leben einen Umriß von Wahrheit und Erkenntniß haben, denen soll künftig die Schönheit des vollkommenen Bildes verliehen werden.

5. Ein solches Verlangen scheint mir der anzudeuten, der da sagt (Phil. 1, 23.): „Es liegt mir beides hart an: Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu seyn; welches auch viel besser wäre.“ Er wußte wohl, daß er bei Christo Alles, was hienieden vorkommt, klarer erkennen würde, das Wesen des Menschen, der Seele, der Vernunft *), welches von diesen der wirkende, welches der beseelende Geist sey, welches endlich die Geistesgabe, die den Gläubigen verliehen wird. Dann wird er auch erkennen, was Israel seyn soll, was seine Absonderung von den Völkern **), was die zwölf Stämme Israels, was die einzelnen Geschlechter ***) unter den verschiedenen Stämmen bedeuten. Er wird einsehen die Bedeutung der Priester und Leviten, und der verschiedenen Priesterordnungen; wessen Vorbild Moses gewesen †), und welches die Wahrheit der Jubelfeste und Jahrwochen vor Gott sey. Auch den Sinn der Festtage und Sabbathe wird er erkennen, den Zweck der Opfer und Reinigungen durchschauen, auch welches die Bedeutung der Aussatzreinigung und der Reinigung vom Saamenflusse sey; er wird auch wahrnehmen, welches, wie viel und wie beschaffen die guten, welches die feindlichen Mächte seyen, was die Neigung jener, was die Eifersucht dieser gegen die Menschen sey ††). Er wird zur Aufnahmung dessen gelan-

*) νους ist hier das geistige Princip, aber doch unterschieden vom πνευμα, das hier in einem ziemlich allgemeinen Sinn genommen wird.

**) diversitas gentium, unstreitig διαφορα των εθνων sowohl Auszeichnung vor, als Feindschaft mit den Heiden.

***) singuli *populi*, Rufin hat hier offenbar das Wort δημοι mißverstanden.

†) cujus forma erat in Moyse. Die frühern Ausgaben hatten „cujus formae (τυποι) erant (nehmlich die Priester u. s. w.): *unum sentiet*, quae sit veritas etc. Eine Verbesserung aus dem richtigern forma erat IMMOSE ET — wie die Pariser Mscr. haben.

††) qui vel illis affectus sit hominibus, vel istis contentiosa aemulatio. Man könnte freilich auch illis zu hominibus beziehen, aber in diesem Zusammenhang vermuthe ich ταις μεν (sc. δυναμεσι) ταις δε — und τοις ανθρωποις statt: εις ανθρωπους. Vielleicht war das letzte die richtige Lesart im Original.

gen, was das Wesen der Seele, die Unterscheidung des Lebendigen, der Wasserthiere nehmlich, der Vögel und des Wildes ist, warum die einzelnen Gattungen in soviele Arten auseinandergehen, welcher Vorausblick des Schöpfers, welcher Sinn göttlicher Weisheit in diesen Einzelnheiten verborgen liegt. Er wird ferner erkennen, warum durch einige Wurzeln und Kräuter gewisse Mächte gewonnen, durch andere dagegen die Einwirkung schädlicher abgehalten wird *): was das Wesen der gefallenen Engel sey, und warum sie denen, die nicht mit aller Glaubenskraft dieselben verachten, in manchen Dingen schmeicheln, ja sie zum Irrthum verführen können. Ebenso wird er auch das Urtheil der göttlichen Vorsehung über das Einzelne vernehmen, über die Begegnisse des Menschen, daß sie nicht zufällig seyen, sondern einem so genauen, so schwerzubegreifenden Plane folgen, daß selbst die Anzahl der Haare nicht bloß der Heiligen, vielmehr aller Menschen demselben nicht entgehen, ja der sich auch auf die zwei Sperlinge, die man um einen Groschen kauft, erstreckt, mag man die Sperlinge geistig oder buchstäblich verstehen. Jetzt steht das zwar noch in Frage **), alsdann aber wird es offenbar werden. Es läßt sich übrigens aus Allem abnehmen, daß nicht geringe Zeit vergehen mag, bis die Würdigen und Verdienten nach ihrem Hinscheiden nur von dem, was über der Erde ist, Einsicht genommen haben, um durch diese Erkenntniß und durch die Gabe einer vollkommenen Wissenschaft zu unaussprechlicher Freude zu gelangen; noch mehr aber, wenn auch der Luftraum zwischen Erd' und Himmel nicht leer von Geschöpfen und vernünftigen Wesen ist, wie der Apostel

---

*) quaedam virtutes assoriantur, et aliis — depelluntur. Die Anspielung auf Zaubermittel läßt sich, besonders wegen des gleich folgenden, nicht verkennen.

**) Rößler schließt hieraus, daß die Reihe von Fragen, die Orig. oben vorlegt, dasjenige enthalte, was „sein und seiner Zeitgenossen Wißbegierde vornehmlich beschäftigt hat, oder was man sonst für wichtige Probleme angesehen haben mag." — Unlateinisch war die frühere Lesart: *Quod* nunc enim — quaeritur, tunc autem videbitur, die auch Rößler stehen läßt.

(Eph. 2, 2.) sagt: „nach dem Fürsten, der in der Luft herrschet“ *); und anderswo (1 Thes. 4, 17.): „wir werden hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in der Luft, und werden also bei dem Herrn seyn allezeit.“

6. Demnach werden sich die Heiligen solang da aufhalten, bis sie von der Haushaltung des Luftreiches nach beiden Seiten Einsicht genommen haben. Wenn ich sage, nach beiden Seiten, so verstehe ich das so: Auf der Erde sehen wir Thiere, Bäume, und kennen deren Unterschied, so wie auch den Unterschied unter Menschen; den Grund davon aber sehen wir nicht ein. Der sichtbare Unterschied gibt uns nur soviel an die Hand, um fragen und untersuchen zu können, worauf eben der Unterschied in der Schöpfung und Verwaltung beruhen; und wenn wir hienieden den Trieb nach solcher Erkenntniß in uns aufgenommen, so wird sie uns nach unserem Eingang verliehen werden, wofern es uns dort nach Wunsch geht. Haben wir dann die Gründe vollkommen erkannt, dann begreifen wir das Sichtbare dieser Erde nach beiden Seiten. Ebenso verhält sich's mit dem Luftreiche. Unmittelbar nach dem Hinscheiden werden die Heiligen an einem Ort auf der Erde, den die heilige Schrift Paradies nennt, dem Erziehungsort und, so zu sagen, Hörsaale der Seelen verweilen, wo sie über das Sichtbare belehrt, und über das Zukünftige Aufschluß erhalten werden; so wie sie in diesem Leben, obwohl nur im Spiegel und in Gleichnissen, doch einigermaßen Andeutungen über die Zukunft erhalten haben, die sich ihnen an ihrem Orte und zu ihrer Zeit klarer darstellen werden. Ist Einer reines Herzens, geläuterten Verstandes und geübteren Sinnes, so wird er schneller fortschreiten, und bald in das Luftreich kommen, und nach dem Aufenthalt in allen Räumen, die die Griechen Sphären, die heilige Schrift aber Himmel nennt, zum eigentlichen Himmelreich gelangen. In jenen Räumen wird er zunächst anschauen, was dort geschieht; dann

*) Rufin führt die ganze Stelle wörtlich an; allein die Hauptsache davon, die allein hieher gehört, secundum principem potestatis aeris hujus, ist in den Ausgaben vor Rue weggeblieben. Die Worte finden sich in allen Mscr.

aber auch die Gründe davon erkennen. So wird er stufenweise aufsteigen, dem nach, der durch die Himmel vorangegangen ist, Jesu, dem Sohne Gottes, der da spricht (Joh. 17, 24.): „ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seyen", und der auch von vielen Wohnungen geredet hat (14, 2.): In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Er aber ist überall, und durchläuft Alles. Auch werden wir ihn nicht mehr in der Erniedrigung sehen, in die er um unsertwillen versetzt war, d. h. nicht mehr in der Beschränktheit des menschlichen Leibes, in der er auf Erden wohnte, wonach man ihn als an einen bestimmten Ort gebunden denken müßte.

7. Wenn dann die Heiligen in das Himmelreich eingegangen sind, dann werden sie das Wesen der Gestirne im Einzelnen durchschauen, und erfahren, ob sie lebend, oder was sie überhaupt sind: werden die Gründe der übrigen Werke Gottes erkennen, die er ihnen selbst offenbaren will. Als Söhnen wird er ihnen die Ursachen der Welt und seine Schöpferkraft Kund machen; wird ihnen zeigen, warum der Stern an dem Orte steht, warum er gerade soweit von dem andern getrennt ist; so was, wenn er näher stände, erfolgt seyn würde; was, wenn er entfernter; wie, wenn er größer wäre als jener, das All nicht sich gleich bliebe, sondern eine ganz andere Gestalt gewänne. Nachdem sie das Wesen der Sterne, und den Grund der Umwälzungen des Himmels begriffen haben, werden sie zum Ungesehenen (von dem wir bloß die Namen kennen) und zum Unsichtbaren fortschreiten. Von diesem gibt Paulus *) nur die große Zahl an; was beides sey, und wie es sich unterscheide, davon haben wir nicht die geringste Ahnung. Erst nach solchen Fortschritten, daß wir nicht mehr Fleisch und Körper, vielleicht nicht einmal Seelen seyn werden, sondern die reine und zur Vollkommenheit gereifte Vernunft, von keinem Nebel der Leidenschaft getrübt, dann erst wird diese das ideelle geistige Wesen der Dinge **) von Angesicht

*) Eph. 1, 20, 21. Vergl. B. I. Abschn. 6.

**) intuebitur *rationabiles intelligibilesque substantias* facie ad faciem H. ad Av. Rue verbessert intuebimur, weil vorangeht Cum tantum profecerimus, — — ut fuerimus; allein ohne Grund. Das Sub-

zu Angesicht schauen. Die erste Stufe der Vollkommenheit ist die, in welcher sie zum Höchsten emporsteigt, die zweite, auf welcher sie beharrt; Anschauung und Einsicht in die Ursachen und Zwecke der Welt sind ihre Nahrung. Wie nehmlich diese irdischen Leiber anfänglich zwar zu ihrem Wachsthum hinreichende Nahrung bedürfen, nachdem sie aber das Maaß ihrer Größe erreicht haben, nicht mehr zum Wachsthum, sondern zur Erhaltung des Lebens Speise nöthig haben; so, glaube ich, wird auch der Geist in seiner Vollkommenheit noch seine eigenthümliche Nahrung im rechten Maaße zu sich nehmen. Ueberall aber muß man sich unter dieser Nahrung das Anschauen und Erkennen Gottes in einem bestimmten und dem Geschöpfe zukommenden Maaße denken; und dieses Maaß muß Jeder, der zur Anschauung Gottes gelangt, beobachten.

---

ject ist mens et sensus ad perfectum veniens; auch bei Rufin (meus jam perfecta, nequaquam ultra carnalibus sensibus impedita etc.). Daß Hieron. hier wörtlicher übersetzt, als Rufin, ist auf den ersten Anblick klar. Dieser wollte übrigens nur dem „forsitan ne animae quidem fuerimus“ ausweichen, und zwar so: natura rationabilis, non *sicut* in carne vel corpore et anima in hac vita *crescebat*, etc. Mens et sensus gebrauchen die beiden Uebersetzer für „νους“, worunter hier Or. das Wesen und die eigenthümliche Kraft des πνευμα versteht, eigentlich das reine Selbstbewußtseyn.

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswissenschaft.

Drittes Buch.

Erster Abschnitt.

Von der freien Selbstbestimmung *).

1. So etwa müssen die göttlichen Verheißungen verstanden werden, wenn wir uns zur Betrachtung der grenzenlosen Ewigkeit und jener unaussprechlichen Freude und Seligkeit erheben.

*) περι αυτεξουσιου, denselben Titel hat Rufin: de arbitrii libertate, und gleich zu Anfang den Uebergang vom Ende des zweiten Buchs zum dritten: Talia quaedam de repromissionibus sentienda etc., an dessen Aechtheit, bei der wortgetreuen Uebersetzung des Folgenden, nicht zu zweifeln ist. Der ganze übrige Abschnitt findet sich griechisch in der Philokalie, von der er das 20. Cap. ausmacht; was aber hier noch weiter zu der Ueberschrift gehört, scheint mir ein Zusatz von der Hand der Sammler zu seyn, und zwar für den besondern Zweck, zu welchem sie die Sammlung veranstalteten. Ein Cod. aus der thuanischen Bibliothek hat noch ατινα εστι ταυτα.

Die kirchliche Lehre enthält aber auch den Satz von dem gerechten Gericht Gottes, welcher, wenn er als wahr angenommen wird, die Hörer *) zu einem rechtschaffenen Wandel und zu gänzlicher Vermeidung jeder Sünde antreiben muß, vorausgesetzt, daß sie zugestehen, daß Löbliches und Tadelnswerthes in unserer Wahl stehe. Wir wollen daher auch über die Selbstbestimmung, eine höchst wichtige Frage, einige Bemerkungen besonders beibringen. Damit wir wissen, was Selbstbestimmung sey, müssen wir den Begriff derselben entwickeln, um dann von der genauen Bestimmung des Begriffs aus die Frage fest zu stellen.

2. Von Allem, was sich bewegt, hat Einiges den Grund der Bewegung in sich selbst; Anderes wird nur von Außen bewegt. Nur von Außen werden Lasten bewegt, z. B. Holz, Steine und jeder bloß durch die Form zusammengehaltene Stoff. Hieher gehört aber die Begriffsbestimmung nicht, wonach auch die Auflösung der Körper Bewegung heißt, weil sie für die vorliegende Frage von keinem Werth ist. In sich selbst aber trägt den Grund der Bewegung Thier und Pflanze, kurz Alles, was durch Wachsthum und Seele besteht **); worunter man auch die Metalle zählt. Außer diesen kommt noch dem Feuer freie Bewegung zu; vielleicht auch den Quellen. Was den Grund der Bewegung in sich trägt, heißt theils aus sich, theils von sich selbst bewegt. Aus sich selbst bewegen sich die leblosen Gegenstände, von sich selbst die belebten. Von sich selbst nehmlich bewegt sich das Belebte, wenn eine Vorstellung entsteht ***), die einen Trieb hervorruft; und wiederum ent-

*) τους ακουοντας entspricht dem vorausgehenden κηρυγματι, dessen Begriff die „Predigt" ist.

**) υπο (nach den Par. Mscr.) φυσεως και ψυχης συνεχεται. φυσις als äußerliche, ψυχη als innerliche Bedingung des Lebens. Rufin.: per naturalem vitam vel (?) per animam.

***) φαντασιας εγγινομενης, cum eis voluntas quaedam vel incitamentum affuerit, Rufin. Ein Beweis, daß er mit der phantasia nicht recht wohin? wußte. φαντασια ist bei Aristoteles und besonders bei den Neuplatonikern und Alex. das Vermögen, sinnliche Eindrücke aufzunehmen, und zu Vorstellungen zu bilden; dann auch

stehen in einigen lebenden Wesen Vorstellungen, welche einen Trieb hervorrufen, wenn die Einbildungskraft den Trieb naturgemäß weckt. So entsteht in der Spinne die Vorstellung vom Weben, und darauf folgt der Trieb zum Weben, weil ihre Einbildungskraft *) sie naturgemäß gerade darauf führt, und dieses Thierchen vermöge seiner natürlichen Einbildungskraft nichts Anders annimmt; so in der Biene der Trieb zum Wachszellenbau.

3. Das vernünftige Wesen aber hat neben der natürlichen Vorstellungskraft noch die die Vorstellungen prüfende Vernunft, welche einige verwirft, andere annimmt, damit das lebende Wesen sich nach diesen richte. Da ferner die vernünftige Natur die Anlage hat, Gutes und Böses zu erkennen, vermöge deren wir aus Ueberlegung das Gute wählen, das Böse meiden: so sind wir zu loben, wenn wir uns der Ausübung des Guten widmen; zu tadeln, wenn wir das Gegentheil thun. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Mehrheit der durch das All verbreiteten Naturkraft auf gewisse Art, wiewohl in verschiedenem Maaße in den lebenden Wesen ist. Es läßt sich mit der vernünftigen Naturkraft, wenn ich so sagen darf, die Spürkraft der Jagdhunde und die Witterung der Kriegsrosse vergleichen. Daß nehmlich gerade dieser oder jener Vorwurf von außen, diese oder jene Vorstellung in uns weckt, das liegt eingestandenermaaßen nicht an uns: das Urtheil aber, ob wir das Gegebene so oder anders anwenden wollen, ist doch einzig und allein das Geschäft der Vernunft in uns; welche ja auch ohne den äußern Reiz rechtliche und sittliche Triebe, oder das Gegentheil davon in uns erregt.

4. Meint jedoch Einer, gerade der äußere Reiz sey von

---

die Empfindung, Vorstellung selbst. Ganz falsch aber übersetzt Farinus in der Philocalia p. 266. „*ingenita* specie." Das Angeborne ist die ορμη, die durch die φαντασια geweckt wird.

*) φυσεως φαντασικης τεταγμενως κινουσης την ορμην) hiemit unterscheidet Orig. die φυσις φαντασικη ausdrücklich von der φαντασια. Jene ist das Angeborne, was dem Instinkt zu Grunde liegt, und ihm seine Richtung gibt, die Empfindungsfähigkeit und Vorstellungskraft.

der Art, daß man ihm gar nicht widerstehen könne, so mag er nur auf seine Leidenschaften und Gemüthsbewegungen Acht haben: ob da nicht Billigung, Einverständniß und sogar Hinneigung des leitenden Triebes auf dieses oder jenes, durch die oder die Ueberzeugungsgründe stattfindet. Denn gewiß wird z. B. das Weib, das dem, welcher sich Enthaltsamkeit und Keuschheit zum Grundsatze gemacht hat, erscheint, und ihn zur Brechung seines Vorsatzes reizt, nicht an sich schon hinreichende Ursache, den Vorsatz zu brechen. Vielmehr handelt nur der unsittlich, welcher den Reiz und das Gleißende der Lust schön findet, und ihm nicht zu widerstehen, oder seinen Vorsatz bewahren mag. Ein Anderer thut das Gegentheil von dem äußern Antrieb. Wer mehr Kenntniß und Uebung besitzt, dem begegnet zwar auch der Reiz und die Lockung; aber die Vernunft, die bei ihm schon mehr erstarkt, durch Uebung genährt, durch sittliche Grundsätze befestigt, oder wenigstens der Befestigung nahe ist, wehrt die Lockung ab, und zerstreut die Lust.

5. Aber diesen äußerlich gegebenen Reiz beschuldigen, und die Schuld von sich abwälzen, d. h. sich dem Holz und Stein gleich stellen, die nur von Außen bewegt werden, dieß ist ebenso irrig als unedel. Doch eine solche Sprache führt nur der, welcher den Begriff der Selbstbestimmung gänzlich vernichten will *). Denn, wenn wir ihn fragten, was denn eigentlich Selbstbestimmung sey, müßte er sagen: wenn in dem Augenblick, wo ich mir dieß oder das vorgenommen habe, kein äußerer Anstoß vorhanden war, der mich zum Gegentheil reizte. Ebensosehr ist es gegen alle Vernunft, die Schuld auf die reizbare Sinnlichkeit zu schieben **), da Zucht und Unter-

*) Vergl. περι ευχης, c. 6., wo Orig. die Gegner der Lehre von der Freiheit auf dieselbe Weise ad absurdum führt.

**) Rößler entdeckt hierin einen directen Widerspruch gegen die protestantische Lehre vom natürlichen Verderben. Schrecklich! Denn Rufin sagt: qui ad *naturalem corporis intemperiem* culparum refert causas. — Orig. vorher: το δε τουτων (ερεθισηων) ουτως ημιν γινομενων εξωθεν αιτιασθαι — — und hier ψιλην την κατασκευην αιτιασθαι. Vom „natürlichen

richt, auch die zügelloſeren und die roheſten anfaßt und, wenn ſie nur der Aufforderung Gehör geben, ſo verändert, daß meiſtens eine völlige Bekehrung und Beſſerung daraus entſteht. Denn oft ſind die ausgelaſſenſten Menſchen beſſer geworden, als die, welche von Natur aus nicht ihres Gleichen zu ſeyn ſchienen; und die Wildeſten haben ſoviel Sanftmuth angenommen, daß Menſchen, die niemals ſo verwildert waren, neben einem ſolchen Bekehrten roh zu ſeyn ſchienen. Dagegen ſehen wir an Andern, daß die Ruhigſten und Ernſthafteſten durch Umwandlung ins Schlimmere allen Ernſt und alle Ruhe verläugnen, ſich zur Zügelloſigkeit wenden, oft erſt im mittleren Alter von ihr beherrſcht werden und in ein lüderliches Weſen verfallen, nachdem das natürliche Aufbrauſen der Jugend längſt vorüber iſt. Hieraus iſt klar, daß zwar der äußere Reiz nicht in unſerer Gewalt iſt, ihn aber ſo oder anders anwenden, mit Hülfe das Urtheil und der Prüfung der Vernunft, wie dieſem oder jenem Reiz zu begegnen ſey, das iſt immerhin unſere Sache.

6. Daß aber das tugendhafte Leben unſer Werk iſt, und daß Gott dieſes von uns fordert, nicht als von ihm, oder aus einem Andern entſprungen, oder, wie Manche glauben, als Sache des Verhängniſſes, ſondern als unſer eigenes Werk; dieß beweist der Prophet Micha (6, 8.), mit den Worten: „iſt dir etwas geſagt, Menſch, was gut ſey, und was der Herr von dir fordert, als Rechtthun und Barmherzigkeit üben?“ und Moſes (V. 30, 19.): „Ich lege dir vor den Weg des Lebens und den Weg des Todes, daß du das Gute wählest und darin wandelſt“; und Jeſajas (1, 19.) „Wenn ihr mich hören wollt, ſo werdet ihr das Mark des Landes eſſen: wofern ihr mir aber nicht gehorchen wollt, ſo wird das Schwerdt Euch freſſen: denn des Herrn Mund hat es geredet“; und der Pſalm

---

Verderben“ (das bei Orig. freilich einen andern Sinn hat, als in den ſymb. BB.) wird nachher die Rede ſeyn. ψιλη γατασκευη iſt die unbewaffnete, bloßgeſtellte, daher leichtverführbare Sinnlichkeit; gegenüber den ερεθισμοις, den äußerlichen Reizen, der Verführung ſelbſt, die er im Vorhergehenden beſprochen.

(80, 13.): „wenn mein Volk mich gehört hätte, so würde ich seine Feinde unterdrückt haben.“ — Es lag also in der Wahl des Volkes, zu gehorchen, und in den Wegen des Herrn zu wandeln. Auch der Heiland sagt (Matth. 5, 28.) „ich sage euch, daß ihr dem Uebel nicht widerstreben sollt“; und „wer mit seinem Bruder zürnet, wird des Gerichts schuldig seyn“; „wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen, in seinem Herzen.“ Und wenn er sonst ein Gebot gibt, so spricht er so, daß es an uns liegen muß, das Gebot zu halten, und daß wir dem Gericht anheimfallen werden, wenn wir es übertreten. Daher sagt er auch: Wer diese meine Reden hört und thut, wird einem klugen Manne gleichen, der u. s. w. *); wer aber sie hört und nicht thut, der ist einem thörichten Manne gleich, der sein Haus auf Sand bauete u. s. w. Und denen zur rechten sagt er (Matth. 25, 34.): „Kommt ihr gesegnete meines Vaters u. s. w., denn ich habe gehungert, und ihr gabt mir zu essen; gedürstet, und ihr gabt mir zu trinken.“ Womit er ganz unzweideutig denen, die sich Lob verdient hätten, Verheißungen gibt. Dagegen sagt er Andern, die um ihrerselbst willen zu tadeln wären, „gehet ihr Verfluchten in's ewige Feuer.“ Wir wollen nun sehen, ob auch Paulus uns freien Willen und die eigene Wahl des Verderbens, oder des Heiles zuschreibt. Verachtest du, sagt er, den Reichthum der Güte, der Geduld und der Langmuth Gottes, und verkennst, daß dich die Güte Gottes zur Buße leitet? Aber durch deine Hartnäckigkeit und dein unbußfertiges Herz häufst du dir Zorn auf den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes (u. s. w. Röm. 2, 4—10.). So gibt es denn unzählige Stellen der heiligen Schrift, die unzweideutig die Freiheit des Willens behaupten.

7. Da jedoch einige Ausdrücke des alten und neuen Testaments auf das Gegentheil hinzielen, darauf nehmlich, daß es nicht in unserer Wahl liege, die Gebote zu halten, und

*) και τα εξης haben die Verf. der Philokalie; Or. pflegt sonst alle Stellen ganz anzuführen, auch wo es nicht nöthig wäre. Das ganze Gleichniß wäre freilich zu lang; Auch hat Rufin et cetera — et reliqua — etc. an denselben Stellen.

selig, oder sie zu übertreten, und verdammt zu werden, so wollen wir auch von diesen einige besonders vornehmen, und ihre Lösung versuchen, damit der, welcher sich alle Stellen, die die Willensfreiheit scheinbar aufheben, sammeln will, nach der Aehnlichkeit der vorgelegten auf die Lösung der übrigen schließen könne. Bei Manchen hat die Geschichte Pharao's Anstoß erregt, über den Gott mehrmals beschließt: ich will das Herz Pharao's verhärten (Ex. 4, 21.). Wenn er von Gott verhärtet wird, und aus Verhärtung sündigt, so ist er nicht Schuld an seiner Sünde: mithin ist auch Pharao nicht willensfrei. So könnte man sagen, seyen auf gleiche Weise die Verlornen nicht willensfrei, und werden also nicht um ihrer selbstwillen verloren. Auch der Ausspruch Ezechiels (11, 19.): „ich will die steinernen Herzen von ihnen nehmen und ihnen fleischerne geben, damit sie in meinen Geboten wandeln, und meine Befehle achten", könnte Jemand zu glauben veranlassen, Gott gebe das Wandeln in seinen Geboten, und das Achten auf seine Befehle, indem er das Hinderniß, das steinerne Herz wegräumt, und das bessere gibt, das fleischerne. Auch die Antwort wollen wir betrachten, die der Herr im Evangelium auf die Frage gibt, was er mit den Gleichnissen der Menge sagen wolle; damit sie sehen, sagt er, und doch nicht sehen, hören, und doch nicht verstehen: damit sie nicht etwa umkehren, und Vergebung erlangen. Ebenso die Worte bei Paulus (Röm. 9, 16.): „Nicht an Jemands Wollen oder Laufen liegt es, sondern an Gottes Erbarmen"; und anderswo: (Phil. 2, 13.) „das Wollen und das Vollbringen ist aus Gott"; anderswo (Röm. 9, 18. 19.): „So erbarmet er sich nun, wessen er will, und verhärtet, wenn er will. Du wirst sagen, was schuldigt er uns an? Wer kann wohl seinem Rathschluß widerstehen?" auch der Gehorsam ist das Werk dessen, der uns beruft, nicht unser *); (V. 20.) „Wie nun?

*) και η πεισμονη εκ του καλεντος και ουκ εξ ημων, Anspielung auf V. 11. nicht wirkliche Citation. Die Ordnung der angeführten Stellen beweist, daß Orig. aus dem Gedächtniß citirt. Daher auch (Mark. 4, 12.) βλεποντες μη βλεπωσι.

o Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechtest? Fragt je das Bild den Bildner, warum machst du mich also? oder hat nicht der Töpfer Macht, aus demselben Thon zu machen, was er will, das eine Gefäß zu Ehren, das andere zu Unehren?" Solche Stellen sind allerdings geeignet, Manchen zu beunruhigen, als ob der Mensch nicht freie Selbstbestimmung habe, sondern Gott nach Willkühr den einen rette, den andern verderbe.

8. *) Wir beginnen also damit, daß von Pharao gesagt ist, Gott habe ihn verstockt, daß er das Volk nicht ziehen ließe; dabei läßt sich auch zugleich das Wort des Apostels mit untersuchen: Erbarmt er sich also, wessen er will? und verhärtet, wen er will? Dieß gebrauchen einige abweichende Lehrer, welche die Willensfreiheit fast geradezu aufheben, indem sie verlorne Naturen annehmen, die keine Rettung zulassen, und andere gerettete, die unmöglich verloren gehen können; nun rechnen sie den Pharao unter die verlornen Naturen: deßwegen sey er von Gott verhärtet worden, welcher sich nur der Geistigen erbarme, die irdischen aber verhärte **). Wohlan, was wollen sie damit? Fragen wir sie, ob Pharao irdischer Natur war; sagen sie ja, so entgegnen wir: wer irdischer Natur ist, widerstrebt Gott gänzlich; widerstrebt er aber, warum ***) muß noch sein Herz verhärtet werden, und nicht bloß einmal, sondern öfters? War er es nicht; so würde er ja, sofern es ihm möglich war zu gehorchen, er aber nicht irdisch war, durch Zeichen und Wunder beschämt auch wirklich vollkommen gehorcht haben. Allein Gott bedurfte seines längern Widerstrebens, um zum Heile der Menge seine Größe zu offenbaren; deßwegen verhärtete er sein Herz. Dieß

*) Codd. Thuani haben über diesem §. die Aufschrift: τι εσκληρυνε ο θεος την καρδιαν φαραω; um aufmerksam zu machen.

**) πνευματικοι — χοϊκοι, er meint also unter den ετεροδοξοις wohl die Basilidianer. Sonst ist der Gegensatz πνευμ. und υλικοι. Cf. Dial. c. Marc. 14. und IV, 1.

***) ει δε απειθει τις, χρεια σκληρυνεσθαι. Ich glaube nach Rufin (quodsi hoc ei erat per naturam, *quid* adhuc ei opus erat indurari) verbessern zu müssen: ει δε απειθει, τι χρεια etc.

ſey nun fürs erſte bemerkt, um ihre Vorausſetzung abzuweiſen, als ſey Pharao eine verlorne Natur. Daſſelbe muß auch in Hinſicht des apoſtoliſchen Ausſpruchs geſagt werden. Wen verhärtet denn Gott? die Verlornen, die alſo gehorchen würden, wenn ſie nicht verſtockt wären? oder die gerettet wurden, wenn ſie nicht von Natur verloren wären? Weſſen erbarmt er ſich? wohl derer, die gerettet werden? wie bedarf es aber bei ihnen eines zweiten Erbarmens, wenn ſie einmal zum Heile vorherbeſtimmt ſind, und ſchon vermöge ihrer Natur ſelig werden? Wo nicht: ſo erbarmt er ſich ihrer alſo, weil ſie dem Verderben anheimfielen, wenn er ſich nicht erbarmte, damit ſie nun das Verderben, deſſen ſie fähig ſind, meiden, und in's Land der Seligen gelangen? Soviel gegen die Erſteren *).

9. Nun haben wir gegen diejenigen, welche das „er verſtockte" verſtanden haben wollen, Bedenklichkeit zu erheben. Vermöge welcher Thätigkeit, meinen ſie denn, daß Gott das Herz verhärte, und in welcher Abſicht **)? Denn ſie müſſen doch den Begriff eines der Wahrheit nach gerechten und gütigen Gottes feſthalten, oder, wenn ſie das nicht wollen, ſey ihnen für jetzt der Begriff des bloß gerechten zugegeben: nun ſollen ſie uns darthun, wie der gütige und gerechte, oder der bloß gerechte gerecht erſcheint, wenn er das Herz eines Menſchen verſtockt, der eben durch die Verſtockung verdammt wird; und wie der Gerechte die Urſache der Verdammung und des Ungehorſams zugleich ſeyn kann bei denen, die doch wegen

*) Rufin hat hier noch den erklärenden Beiſatz: qui naturas bonas vel malas, id est terrenas vel spiritales commotiones, fabulis introducunt, ex quibus fieri dicunt, ut vel salvetur unusquisque vel pereat. Offenbar aus dem obigen entnommen, und verdächtig durch das gleich Folgende respondendum est etiam „his qui Deum legis justum tantummodo volunt non etiam bonum" — anſtatt επαπορητεον δε προς τους νομιζοντας νενοηκεναι το „εσκληρυνε." Die Gegner ſind immerhin die Marcioniten, deren Unterſcheidung des gütig und gerecht er oben (11, 5.) bekämpft.

**) και τι προστιθεμενον τουτο ποιειν §. 10 folgt ου προτιθεμενος σκληρυνειν, welches einen viel beſſern Sinn gibt; auch hat Rufin hier quid prospiciente, während Tarin überſetzt quidquid addere.

Verstockung und Ungehorsam von ihm gestraft werden? Wie kann er drohend zu jenem sprechen: „willst du mein Volk nicht ziehen lassen, siehe, so werde ich alle Erstgeburt in Aegypten und deine Erstgeburt schlagen; und was nach der Schrift Gott sonst dem Pharao durch Moses sagen läßt (Ex. 9, 17.)"? Denn wer glaubt, daß die Schrift wahrhaftig und Gott gerecht ist, der muß, wenn sein Glaube redlich ist, danach streben, sich Gott auch in solchen Reden gerecht zu denken. Nur, wenn einer aus Systemssucht hartnäckig *) darauf beständе, der Weltschöpfer sey der Böse, müßten wir andere Gegenreden gebrauchen.

10. Da sie aber wenigstens den Gerechten, wir dagegen den Gütigen und Gerechten zugleich in ihm sehen, so wollen wir fragen, wie der Gütige und Gerechte das Herz Pharaos verstocken könne? Vielleicht können wir durch ein Beispiel, das der Apostel im Briefe an die Hebräer gebraucht, klar machen, wie Gott mittelst einerlei Wirkung des Einen sich erbarmt, den Andern verstockt: nicht weil er die Verstockung vorherbestimmt hat, sondern im Sinne einer gütigen Vorherbestimmung, vermöge welcher bei einigen die Verstockung erfolgt, weil Bosheit die Grundlage des Bösen in ihnen ist, heißt es von ihm, er verstocke den, der verstockt wird. „Das Land, sagt er (Hebr. 6, 7. 8.), das den auf dasselbe fallenden Regen trinkt, und denen, die es bauen, nützliche Pflanzen erzeugt, empfängt Regen von Gott; das aber Dornen und Disteln trägt, ist werthlos, und dem Fluch nahe, seine Frucht **) kommt ins Feuer." Nun ist aber die Wirksamkeit im Regen nur Eine; bei einer und derselben Wirksamkeit des Regens also trägt das angebaute Land Früchte, das ungebaute und wüste aber Dornen. Nun mag es eine harte Rede

*) γυμνη τη κεφαλη. Diese Redensart ist häufig bei Chrysostomus und bei Gregor, z. B. Apolog. 1. γυμνη τη κεφαλη το δη λεγομενον χωρουντες προς πασαν ανομιαν. Nicht so bei attischen Schriftstellern.

**) ης το τελος hat Luther unrichtig übersetzt „welche man zuletzt" richtiger Tarinus an d. St. „cujus vectigal." —

scheinen, wenn der, welcher regnen läßt *), spricht: „Ich habe die Früchte und die Dornen auf der Erde geschaffen.“ Hart ist sie, aber wahr. Denn wäre kein Regen gekommen, so wären weder Früchte, noch Disteln gewachsen; weil aber dieser zur Zeit und in gehörigem Maaße kam, so wuchs beides. Nun wird das Land, das, nachdem es oft den fallenden Regen getrunken, Dornen und Disteln trägt, werthlos und dem Fluch nahe; es kam ja doch die Wohlthat des Regens auch auf das schlechtere Land; aber die Grundlage war vernachlässigt und ungebaut, deßwegen trug es Dornen und Disteln. So sind nun auch die von Gott gewirkten Wunder, wie der Regen, die verschiedenen Willensrichtungen; dagegen sind das angebaute oder vernachläßigte Land, das als Land an sich von gleicher Beschaffenheit ist.

11. Es ist gerade, wie wenn die Sonne, Falls sie reden könnte, spräche: ich schmelze und verhärte. Da doch Schmelzen und Verhärten einander entgegengesetzt ist. Allein in Beziehung auf den Gegenstand würde sie recht haben; indem von derselben Wärme das Wachs schmilzt, der Leimen verhärtet. So hat Eine Wirksamkeit Gottes durch Moses Verhärtung bewirkt bei Pharao, wegen seiner Bosheit; Gehorsam bei den übrigen Aegyptern, die mit den Hebräern zugleich auszogen. Und was bald darauf gesagt wird: „Pharao's Herz habe sich erweicht, und er gesprochen: ziehet, aber nicht zu weit; drei Tage sollet ihr ziehen, und eure Weiber zurücklassen“; und was er sonst noch, der Wundermacht sich unterwerfend, spricht: das Alles beweist, daß auch auf ihn die Zeichen einen Eindruck machten, obwohl sie wohl nicht Alles bewirkten. Aber, auch soviel würde nicht geschehen seyn, wenn das Wort „ich will Pharao's Herz verstocken“ in dem Sinne, wie es Viele nehmen, von Gott selber vollzogen worden wäre. Nicht unstatthaft mag auch eine Milderung dieser Ausdrücke aus dem gemeinen Sprachgebrauch seyn. Oft können gütige Herren zu

*) Tarin schlägt vor, τον νετον zu lesen statt την νοντα; ganz unnöthig, denn gerade dadurch will Or. die Anwendbarkeit des Gleichnisses auf Gott, dessen ενεργεια im Regen ist, andeuten.

solche Prüfung offenbar werden; die übrigen aber wenigstens verborgen bleiben, ich sage nicht etwa vor Gott, welcher vor dem Entstehen Alles schon kennt, sondern vor den vernünftigen Wesen, und vor sich selbst, und später auf den Weg der Besserung geführt werden. Sie würden aber darin keine Wohlthat erkennen, wenn sie nicht vorher über sich selbst das Urtheil gesprochen hätten; nur dieses hilft Jedem dazu, seiner eigenen Fähigkeit und der Gnade Gottes inne zu werden. Wer aber die eigene Schwachheit und die göttliche Gnade trotz der Wohlthaten nicht erkennt, weil er sich nicht auf die Probe gestellt, und also auch nicht verurtheilt hat, der wird meinen, es sey eigenes Verdienst, was ihm von Seite der himmlischen Gnade zu Theil geworden ist. Diese Meinung aber, die einen geistlichen Hochmuth erzeugt, wird die Ursache des Falls, wie wir dieß bei dem Teufel annehmen müssen, der die Vorzüge, die er hatte, solang er noch unverdorben war, sich selbst zurechnete. Denn Jeder, der sich selbst erhöhet, wird erniedrigt werden, so wie Jeder, der sich selbst erniedrigt, erhöht wird (Luc. 14, 18.). Nun denke man nach, ob nicht gerade deswegen das Göttliche vor den Weisen und Klugen verborgen ist, damit, wie der Apostel (1 Cor. 1, 29.) sagt, nicht alles Fleisch sich rühme vor Gott; und den Unmündigen geoffenbaret, die nach ihrer Unmündigkeit eine höhere Stufe erreicht haben und wohl gedenken, daß sie nicht sowohl durch eigenes Verdienst als durch die unaussprechliche Güte Gottes zu diesem hohen Grad von Glückseligkeit gelangt sind.

13. So wird also der, den Gott dahin gehen läßt, dem göttlichen Gericht überlassen: und gegen einige Sünder übt Gott Langmuth, nicht ohne Absicht, vielmehr soll das der Unsterblichkeit und ewigen Fortdauer ihrer Seele heilsam seyn *),

*) Rufin scheint mir das ως προς την αθανασιαν της ψυχης hier nicht richtig erklärt zu haben: quoniam quidem immortalis est anima, cujus curam et providentiam gerit. Zwar kommt πρὸς in dieser Bedeutung vor. Siehe darüber Vig. ed. Herm. p. 665. 666. Das ως heißt hier aber auch nicht, „daß, damit" (wie Tärin übersetzt), sondern ως προς (oder nach andern Msc. προς)

daß sie nicht schnell für ihre Rettung gewonnen, sondern langsam und durch die Erfahrung vieles Ungemachs dahin geführt werden. Wie manchmal die Aerzte zwar auch schneller heilen könnten, aber wenn sie merken, daß ein verborgenes Gift in dem Körper stecke, gerade das Gegentheil von der Heilung thun, um diese selbst desto sicherer zu bewirken, in der Ueberzeugung, daß es besser sey, wenn einer längere Zeit mit Schwellen und Schmerzen behaftet ist, um eine desto dauerhaftere Gesundheit zu erhalten, als wenn er zwar schneller zu genesen scheint, nachher aber wieder rückfällig wird, und die schnellere Genesung bloß für den Augenblick war. Dieselbe Behandlung wendet, vermöge seiner Langmuth, auch Gott an, der das Verborgene des Herzens kennt, und das Künftige voraussieht. Er zieht wohl auch durch äußere Zufälle das verborgene Uebel heraus, um den, der aus Trägheit den Saamen der Sünde in sich genährt hat, zu reinigen. Wenn derselbe in ihm überhandgenommen, so muß er ihn ausspeien, damit er, wenn er auch noch so sehr in Sünden verhärtet wäre, durch die Reinigung vom Bösen wieder erneuert werden kann. Denn Gott hat die Seelen nicht bloß für dieses fünfzigjährige Leben *) ausgestattet, sondern für die Ewigkeit; unvergänglich hat er die vernünftige Natur **) geschaffen, und ihm verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht etwa am Ende ***) dieses Lebens von der Besserung ausgeschlossen.

---

gehört zu ως συνοισοντος — — — του μη ταχυ συνεργασθηναι — αλλα βραδιον etc. Dieses του ist von beiden Uebersetzern ganz übersehen worden, während es doch das Subject zu συνοισοντος angibt.

*) Rufin hat umschreibend, breve tempus, quod intra *sexaginta* fere aut si quid amplius annos concluditur für das einzige Wort πεντηκονταετιαν.

**) Vorher φυσις νοερα, hier λογικη ψυχη. Jenes ist die Gattung, dieses die Species.

***) επι. Die Ausgabe von Tarin hat dieß nicht. Der Satz wäre aber ohne dasselbe ganz unverständlich; denn auf αποκλειεται kann das

14. Ein ähnliches Gleichniß wollen wir aus dem Evangelium entlehnen (Matth. 13, 8.): Es ist ein Fels, der wenig und leichte Erde hat; fällt nun ein Saamen auf denselben, so geht er schnell auf, nachdem er aber aufgegangen und die Sonne gekommen ist, brennt er aus und verdorrt, weil er nicht Wurzel hat. Dieser Fels ist das menschliche Herz, das aus Trägheit verhärtet, und durch Sünden versteinert ist. Denn anerschaffen hat Gott Keinem ein steinernes Herz, sondern durch Bosheit wird es das. Wenn nun z. B. Jemand den Landmann tadelte, daß er nicht früher den Saamen auf das steinigte Land ausstreue, weil er ein anderes steinigtes Land, das den Saamen empfieng, blühen sieht; so würde der Landmann antworten, ich werde dieses Land später ansäen, nachdem ich das, was den Saamen zusammenhalten kann, darüber geworfen habe; denn es ist diesem Lande besser, spät und sicher angesäet zu werden, als wenn es den Saamen früher und ebendamit nur oberflächlich empfienge. Er würde dem Landmann glauben, als Einem, der vernünftig und aus Erfahrung spräche. So verschiebt auch der große Landmann *) der ganzen Schöpfung das, was wir etwa für frühreif halten, damit es nicht oberflächlich werde. Doch es ist möglich, daß uns Jemand entgegenhalte: warum fällt denn etwas von dem Saamen auf die nur oberflächlich Land habende, dem Stein ähnliche Seele? Die Antwort darauf ist, daß es auch einer solchen Seele, die nur einen Anflug von Tugend hat, und nicht ordentlich darnach strebt, immer noch besser sey, ihren Zweck zu erreichen, damit sie sich selbst beurtheile, und der naturgemäßen Behandlung nachher um so geduldiger überlasse. Denn unergründlich, möcht' ich sagen, sind die Seelen, und unergründlich ihre Neigungen, unzählig ihre Bewegungen, Vor-

---

της ενταυθα ζωης nicht bezogen werden. Rufin: *brevitate temporis* hujus vitae. Tarin: quemadmodum (ωσπερ) ab hac vita — excluditur. Das ωσπερ ist aber hier s. v. a. ωσει. (Vig. p. 561.).

*) γεωργος, nicht δημιουργος, wie Tarin hat. Auch Rufin: agricola.

sätze, Absichten *) und Triebe. Und der einzige und beste Führer derselben, der die Zeiten und die angemessensten Mittel der Wege und Stege kennt, ist der Allvater Gott. Er wußte auch, warum er den Pharao durch so vieles **) und selbst durch die Ersäufung durchführen mußte, mit welcher jedoch Pharao's Führungen nicht ***) endeten. Denn er gieng darum, daß er ertrank, nicht unter: in Gottes Hand stehen wir und unsere Reden, aller Verstand und alle Wissenschaft (Weish. 7, 16.). Dieses wenige zur Rechtfertigung dessen, daß Pharao's Herz verstockt wurde, und „daß er sich erbarmt, wessen er sich erbarmen will, und verstockt, welchen er will" (Röm. 9, 18.).

15. Betrachten wir nun auch den Ausspruch Ezechiels (11, 19.): „ich will ihnen die steinernen Herzen nehmen, und fleischerne geben, damit sie in meinen Rechten wandeln, und meine Gebote halten." Wenn denn Gott die steinernen Herzen wegnimmt und fleischerne einpflanzt, daß seine Gebote gehalten und seine Befehle beobachtet werden, so liegt es nicht an uns, die Sündhaftigkeit abzulegen. Denn die steinernen Herzen wegnehmen, heißt, die Sündhaftigkeit, durch die einer verhärtet ist, aufheben, in wem Gott will; und wenn fleischerne Herzen verliehen werden, damit der Mensch in den Geboten Gottes wandle und seine Gesetze halte: was ist dieß anders, als nachgiebig und nicht störrisch gegen die Wahrheit und ein

---

*) Ich lese mit den thuanischen Mss. επιβουλαι statt επιβολαι. Zwar heißt beides „Vorhaben, Absicht", aber jenes paßt besser zu προαιρεσεις und zu dem Vorangehenden: ου βεβουλη ται (η ψυχη).

**) διατοσωνδε ohne Zweifel fehlt hier ein Wort, wie κακων, oder desgl. Rufin: pluribus plagis. —

***) εις ον (ου) καταληγει η οικονομια του φαραω. So verbessere ich nach Rufin: in qua submersione *non* utique putandum est finitam esse *erga Pharaonem providentiam* Dei; und gemäß dem Folgenden. Das οικονομια hat Tarin ganz mißverstanden; er übersetzt Pharaonis administratio. Wird doch in dem nächsten Satze vorher Gott ο οικονομος αριστος genannt, und kommt das Wort οικονομειν in diesem Sinn noch öfter vor. Das ου nach ον kann durch Abschreiber leicht ausgefallen seyn.

Vollbringer der Tugend seyn? Wenn aber Gott dieses zu wirken verspricht, und wir die steinernen Herzen nicht ablegen, bis er sie wegnimmt, so liegt es offenbar nicht an uns, uns der Sündhaftigkeit zu entledigen. Und wenn wir nichts dazu beitragen, um fleischerne Herzen zu bekommen, sondern das Gottes Werk ist, so wird es auch nicht unsere Sache seyn, tugendhaft zu leben, sondern einzig und allein göttliche Gnade. So spricht Einer, der um des Buchstabens Willen die Willensfreiheit läugnet. Wir antworten, dieß müsse *) so verstanden werden, wie wenn einer, der sich in Unwissenheit und Bildungslosigkeit befindet, seiner eigenen Schwächen, sey es durch die Ermahnung des Lehrers oder auf andere Weise, durch sich selber inne wird, und sich dem übergibt, den er fähig hält, ihn zur Bildung und zur Rechtschaffenheit anzuleiten: und dann bei dieser Uebergabe, der Erzieher verspricht die Unwissenheit von ihm zu nehmen, und ihm Bildung einzupflanzen. Nicht, als ob es gar nicht in der Macht dessen stünde, der sich seiner Erziehung anvertraut hat, sich zu bilden und der Unwissenheit zu entgehen, sondern in dem Sinne des Versprechens, ihn zu bessern, weil er es will. So verheißt auch das göttliche Wort die Sündhaftigkeit (die es ein steinernes Herz nennt) von denen zu nehmen, die sich ihm nahen: nicht von denen, die selbst nicht wollten, sondern von solchen Kranken, die sich dem Arzte übergeben. Wir finden in den Evangelien Kranke, die zum Heiland kommen, und verlangen, geheilt zu werden, und sie werden geheilt; und zwar ist z. B. das, daß die Blinden wiedersehen, dem Verlangen nach wenigstens, das Werk derer, welche glauben, daß sie geheilt werden können; der Bezug auf die Wiederherstellung des Gesichts aber das Werk unsers Heilandes. Auf gleiche Weise verheißt das göttliche Wort denen, die es suchen, Wissenschaft einzupflanzen, indem es das steinerne Herz, das ist die Sündhaftigkeit, wegnimmt, damit der Mensch in Gottes Geboten wandle und seine Gesetze halte.

---

*) τουτων ουτως ακουειν δη λεγοντες. Ms. δει, Rue vermuthet δειν. Rufin: intelligi oportere. Also δειν.

16. Das nächste war aus dem Evangelium (Marc. 4, 12.). wo der Herr sagt, daß er darum in Gleichnissen rede, damit sie sehend es nicht sehen, und hörend es nicht verstehen: damit sie sich nicht bekehren und selig werden. Da sagt nun der Gegner: Wenn demnach einige die Lehren verstehen und sich bekehren, so daß sie der Vergebung der Sünden würdig werden, und dieses Verständniß der Lehren nicht in ihrer Macht steht, sondern in der des Lehrenden, und wenn er sich ihnen ebendeßwegen nicht deutlicher erklärt, damit sie es nicht wissen und verstehen; so ist ihre Rettung nicht in ihren Händen: ist aber dieß, so sind wir es nicht, die Seligkeit oder Verdammniß frei wählen. Die Rechtfertigung der Stelle wäre nun leicht, wenn nicht dabeistünde, damit sie sich nicht bekehren und selig werden: der Heiland wollte nehmlich nicht, daß die, welche doch nicht tugendhaft würden, den tiefern Sinn verstehen, deßwegen sprach er zu ihnen durch Gleichnisse. Allein der Beisatz, damit sie sich nicht bekehren und selig werden, macht die Rechtfertigung schon schwieriger. Vorerst ist die Stelle gegen die Heterodoxen *) anzumerken, welche gern in dem Alten Testamente auf solche Redensarten Jagd machen, wo sich, wie sie keck sagen, die Grausamkeit des Weltschöpfers im Strafen, das rächende Verfahren gegen die Schwächern, oder wie sie ihm Namen geben mögen, offenbart; nur um behaupten zu können, der Weltschöpfer besitze keine Güte. Nicht auf gleiche Weise aber und nicht aufrichtig gehen sie mit dem Neuen Testament um, sondern überspringen Stellen, die denen ähnlich sind, die sie im Alten tadeln zu müssen glauben. Denn offenbar zeigt sich im Evangelium, daß auch der Heiland nach den obigen Ausdrücken, wie sie selbst behaupten, deßwegen nicht deutlich redet, damit die Menschen sich nicht bekehren, und durch die Bekehrung der Vergebung der Sünden würdig

*) Man erinnere sich, daß es nicht dieselben Gegner sind, die nach Or. einen bloß gerechten Gott im A. Testament annehmen, und die ihm die Willensfreiheit zu beschränken scheinen. Er selbst unterscheidet sie oben §§. 8. 9. Daher beweist diese Inversion hier nichts. Aber Orig. kommt gern auf dieses Cap. zurück.

werden. Dieß sagt doch einfach genommen, um kein Haar weniger, als die gleichen Stellen, die sie dem Alten Testament zum Vorwurf machen. Wofern sie aber für das Evangelium eine Rechtfertigung verlangen, so diene ihnen zur Antwort, ob nicht diejenigen Vorwürfe verdienen, die bei der nehmlichen Frage ungleich verfahren: bei dem Neuen keinen Anstoß nehmen, sondern sich nach einer Rechtfertigung umsehen; in dem Alten dagegen ähnliche Stellen, die eine gleiche Rechtfertigung bedürfen, wie die im Neuen, tadeln. Eben durch die Aehnlichkeit derselben wollen wir sie zu dem Geständniß nöthigen, daß die ganze Schrift nur von Einem Gott herstammt.

17. Nun wollen wir auch die Rechtfertigkeit der vorliegenden Stelle nach Kräften unternehmen. Wir haben schon bei der Frage über Pharao gesagt, daß bisweilen eine schnellere Heilung für die Geheilten nicht gut wäre: zumal, wenn sie in eine schwere innerliche Krankheit *) gefallen und leicht davon befreit worden wären. Denn wenn sie das Uebel als leicht heilbar mißachten, und sich nicht vor dem Rückfall hüten, so werden sie es behalten. Aus gleichen Gründen verschiebt Gott, der Ewige, der Kenner des Verborgenen, der alles vor der Entstehung weiß, bei solchen Menschen die Heilung aus Güte, und hilft ihnen, so zu sagen, ohne zu helfen, weil dieß ihnen besser ist. So ist es nun auch in der Ordnung, daß die Ausgeschlossenen **), von denen hier die Rede ist, weil der Heiland dem Vorliegenden zu Folge vorausſah, daß sie in ihrer Besserung nicht beständig seyn würden, wenn sie seine Reden auch deutlicher vernähmen, von dem Herrn so behandelt wurden, daß sie den tiefern Sinn nicht deutlicher vernah-

*) ειπερ εαυτους χαλεποις περιπεσοντες, Tarin. ειπερ αν τοις χαλεποις περιπεσοντες, de la Rue. ει παρ εαυτοις χαλεποις παρι πεσοντες Codd. Thuan. Für diese Lesart spricht Rufin, der hier immer wörtlich übersetzt: maxime si internis visceribus (παρ εαυτοις) validius morbus grassatur; und das, daß sie keine Tautologie ist.

**) τους εξω, im gnostischen Sinne. Bald nachher werden entgegengesetzt οι εσω.

men: damit sie nicht, zu schnell bekehrt und geheilt, nach erlangter Vergebung die Wunden der Sündhaftigkeit als unbedeutend und leicht heilbar mißachteten, und um so bälder wieder darein verfielen. Vielleicht hatten *) sie aber auch die Zeit der Bestrafung für frühere Verletzungen der Tugend, die sich hatten zu Schulden kommen lassen, indem sie diese hintansetzten, noch nicht überstanden: daß sie von der göttlichen Leitung verlassen und von dem Uebel, das sie gesä't hatten, noch mehr gesättigt, endlich zu einer um so dauerhafteren Buße berufen werden sollten, um nicht sogleich wieder in dasselbe zu verfallen, worein sie vorher gefallen waren, indem sie den Werth der Tugend verhöhnten und sich dem Schlechten ergaben. Die sogenannten Ausgeschlossenen also stehen doch, im Verglich mit den Eingeweihten, nicht sogar ferne von diesen. Was die Eingeweihten deutlich vernehmen, vernehmen sie undeutlich, weil in Gleichnissen zu ihnen gesprochen wird; doch, sie vernehmen es. Es gibt aber andere Ausgeschlossene, Tyrier genannt, die, obwohl von ihnen vorausgesetzt wird, daß sie einst im Sack und in der Asche Buße gethan hätten, wenn der Heiland an ihre Grenze gekommen wäre, auch das nicht vernehmen, was die Ausgeschlossenen ohne Zweifel, weil sie auf einer noch entfernteren Stufe stehen, als diese. Vielleicht, daß sie zu einer andern Zeit, nachdem es jenen (unter denen er **) auch der Tyrier erwähnt) erträglicher ergangen seyn wird, als denen, die das Wort nicht angenommen haben, es in besserer Gemüthsstimmung vernehmen und um so bleibender sich bekehren. Man bemerke nun auch, ob wir nicht neben dem Streben nach Klarheit auch die Ehrfurcht gegen ***)

*) Für diesen Satz hat Rufin zwei, mit einigen Worten aus dem Obigen und der Anführung der Stelle Matth. 7, 6., womit er bloß den Schluß des Vorigen auseinandersetzt, die weitere Vermuthung des Orig. aber nicht berührt.

**) Matth. 11, 21.

***) Die Herausgeber setzen unrichtig ein Colon nach τηρειν, und trennen περι θεου και χρ. αυτου von το ευσεβες. Bekanntlich wird ευσεβεω mit περι (und προς oder εις) construirt. Das αυτου bezieht Tarin gleich unrichtig auf θεου („ejus").

Gott und unmittelbar gegen Christus zu beobachten streben, indem wir durchaus neben dem mannigfaltigen Walten der Vorsehung in dem weiten Umfange der Welt die besondere Vorsorge Gottes für die unsterbliche Seele zu retten suchen. Frägt man nun um derer willen, denen der Vorwurf gemacht wird, daß sie die Zeichen gesehen und die göttlichen Reden gehört, und sich doch nicht gebessert haben, während die Tyrier Buße gethan hätten, wenn solches unter ihnen gethan und gepredigt worden wäre: frägt man also, warum predigte denn wohl solchen der Heiland zu ihrem Verderben, damit ihnen ihre Sünde um so schwerer angerechnet würde? so ist hierauf zu antworten, der, welcher die Gesinnungen Aller durchschaut, sieht voraus, daß sie seine Vorsehung anklagen würden, als ob sie um dieser willen nicht geglaubt hätten, weil sie ihnen nicht zu sehen gegeben, was sie andern zu schauen vergönnt habe, und sie das nicht habe hören lassen, was andere zu ihrem Heile vernommen haben; und um diese Ausflucht als unhaltbar zu erweisen, gibt er ihnen das, was sie, sein Walten tadelnd, fordern würden, damit sie nach dem Empfange desselben nichtsdestoweniger ihrer völligen Gottlosigkeit, eben weil sie auch so sich nicht zur Besserung hinneigten, überwiesen werden, von solchem Frevel abstehen, und, wenn sie nun auf diese Art erlöst seyn werden, lernen, daß Gott manchmal mit seinen Wohlthaten zögert und verzieht, und das zu sehen und zu hören nicht gewährt, wodurch ihre Sünde nur noch schwerer und unverzeihlicher würde, wenn sie nach all diesem denn doch nicht glaubeten.

18. Wir kommen nun auf den Spruch: So liegt es nun nicht an Jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Da sagen nun, die denselben für sich anführen: Liegt es nicht an Jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen, so kommt das Heil nicht aus unserem freien Willen, sondern aus der natürlichen Beschaffenheit, die uns der Schöpfer gegeben hat, oder aus der Vorherbestimmung dessen, der sich erbarmt, wann er will. Diese frage ich also: das Gute wollen, ist das gut oder böse? und das Laufen in der Absicht, das Ziel seines Strebens nach dem Guten zu

erreichen, ist es lobens- oder tadelnswerth? Sagen sie, tadelnswerth: so erklären sie sich gegen die sonnenklare Wahrheit, indem die Heiligen wollen und laufen, und darum doch keineswegs etwas tadelhaftes thun. Sagen sie, schön sey es, das Gute wollen und das Streben nach dem Guten: so fragen wir, wie kann die verlorne Natur das Bessere wollen? oder wie kann ein schlechter Baum gute Früchte tragen, wenn ja das Bessere wollen etwas Gutes ist? Eine dritte Behauptung ist, das Gute wollen und nach dem Guten streben gehöre unter das Gleichgültige *), und sey weder fein noch verwerflich. Darauf ist zu antworten, ist das Gute wollen und nach dem Guten laufen etwas Gleichgültiges, so ist es auch das Gegentheil, nehmlich das Schlechte wollen und nach dem Schlechten laufen; nun ist aber dieß nichts Gleichgültiges; folglich ist auch das Gute wollen und nach dem Guten streben nichts Gleichgültiges. Diese Rechtfertigung, glaube ich, können wir für die Stelle „so liegt es also nicht an Jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16.)" aufstellen. Es spricht Salomo in dem Psalmbuch, denn von ihm ist das Lied der Stufen **), aus dem ich die Stelle herseyen will: Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen, u. s. w. Nicht daß er uns vom Bauen abmahnte, oder uns lehrte, nicht wachsam auf der Hut der Stadt unseres Innern zu seyn: er stellt uns vor, daß das ohne Gott Gebaute und was seiner Hut ermangelt, umsonst gebaut ist und umsonst bewacht wird, und daß über alle Bauten der Herr des Hauses, Gott, und der Herr der Hut, der Alles beherrscht, die Aufschrift seyn sollte. Wenn wir nun sagen, dieser oder jener Bau ist nicht das Werk des Bauenden, sondern Gottes: daß diese Stadt Nichts von Feinden gelitten ***), ist nicht das Verdienst des Wächters, sondern des Allmächtigen, so stoßen wir damit nicht an, weil ja

---

*) των μεσων) τα αδιαφορα, ουδετερα, το μεταξυ αρετης και κακιας, der Stoiker.

**) ᾠδη των αναβαθμων, wie die LXX. ψ. 127.

***) Ungemein poetisch hat dieß Rufin ausgeführt: urbem gravi hostium

wohl zugegeben wird, daß auch von Seiten des Menschen etwas geschehen ist, und nur die Hauptsache mit dankbarem Sinne auf Gott, den Vollender, zurückgeführt wird. Ebensowohl aber kann auch mit Recht gesagt werden: „So liegt es nun wohl nicht an Jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen", weil das menschliche Wollen nicht genügt, um das Ziel zu erreichen, und das Laufen und Ringen nicht, um die Krone der himmlischen Berufung Gottes in Jesu Christo zu erlangen; denn nur mit Gottes Beistand wird das erstrebt. Wie wir auch vom Landbau sagen könnten, was (1 Cor. 3, 6. 7.) geschrieben steht: Ich habe gepflanzt, Apollo hat gegossen, Gott hat das Gedeihen gegeben; „so ist nun weder, der da pflanzt, etwas, noch der begießt, sondern Gott, der das Gedeihen gibt"; und wie der fromme Sinn das Reifen der Früchte nicht als Werk des Pflanzers oder des Begießers, sondern als Gottes Werk betrachtet; so kommt auch unsere Vollendung zwar nicht ohne unser Zuthun, doch auch nicht ganz durch uns zu Stande; sondern Gott ist es, der das Meiste dabei wirkt. Um nun die Wahrheit des Gesagten noch augenscheinlicher darzuthun, will ich ein Gleichniß vom Seewesen entlehnen. Wie vieles muß nicht außer dem Wesen der Winde, dem hellen Himmel und dem Leuchten der Gestirne, die doch alle zum Heile der Schiffenden mitwirken, die Kunst des Steuermanns dazu beitragen, um in den Hafen zu gelangen? Gleichwohl wagen es die Schiffslenker selbst oft aus Bescheidenheit nicht, zu behaupten, daß sie das Schiff gerettet haben, sondern schreiben Alles Gott zu; nicht, als ob sie nichts daran gearbeitet hätten, sondern weil die Macht der Vorsehung unvergleichbar mehr ist, als die der Kunst. Nun wirkt auch zu unserem Heile die Macht Gottes unvergleichbar mehr, als die unsrige; und deßwegen, glaube ich, heißt es: nicht an Jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen. Denn müßten

---

obsidione circumdatam, minaces inferri machinas muris, vallo, telis, ignibus, cunctisque bellorum instrumentis, quibus excidia parantur, urgeri etc. Doch, dieß ist eine seiner unschuldigsten Fälschungen.

wir dieſe Worte verſtehen, wie Jene vorausſetzen: ſo wären alle Gebote vergeblich, und Paulus ſelbſt hätte Unrecht, Einige als Gefallene zu ſtrafen, Andere als ſtandhaft zu rühmen, und den Gemeinden Vorſchriften zu geben: vergeblich würden auch wir uns mit dem Streben nach dem Guten bemühen; und unſer Laufen, wäre es nicht auch vergeblich *)? Aber nicht vergeblich räth, ſtraft, rühmt Paulus: nicht vergeblich bemühen wir uns mit dem Streben nach dem Beſſeren und dem Ringen nach dem Herrlichen: ſo haben alſo auch Jene die Stelle nicht richtig gefaßt.

19. Eine andere Stelle war (Phil. 2, 13.) **): das Wollen und das Vollbringen iſt aus Gott. Nun behaupten Einige: Von Gott iſt das Wollen, und von Gott das Vollbringen, und wenn wir auch Böſes wollen, und Böſes thun, ſo kommt es von Gott: iſt aber dieß, ſo ſind wir nicht frei; und auf der andern Seite, wenn wir das Beſſere wollen, und das Herrlichſte vollbringen, ſo haben nicht wir es vollbracht, weil von Gott das Wollen und das Vollbringen kommt. Wir ſcheinen nur es vollbracht zu haben, Gott hat es verliehen. So ſind wir auch darin nicht frei. Dagegen erinnere ich, daß der Ausdruck des Apoſtels nicht ſagt, das Böſe wollen ſey von Gott: oder das Gute wollen ſey von Gott; auch nicht, das Vollbringen beider: ſondern das Wollen überhaupt und das Vollbringen ***) überhaupt. Wie wir nehmlich von Gott haben, daß wir lebend, und daß wir Menſchen ſind, wir ſo

*) οὐχι δε (και ματην) το τρεχειν; muß natürlich fragweiſe genommen werden, was die Codd. Thuan. durch die hier eingeſchloſſenen Worte anzudeuten ſcheinen. Tarin citirt zu dieſem Satze Ariſtot. Ethik. I, 6.

**) προς τουτοις ην το θελειν — εστι, και φασι τινες — Tarin. Beſſer de la Rue: ην, was er mit Sequitur deinde überſetzt. Ην ſ. v. a. εαν zu leſen, verbietet der folgende Indicativ; ην bezieht ſich auf §. 7., wo obige Schriftſtelle gleich nach Röm. 9, 16. angeführt iſt. Vielleicht ſchrieb Orig. Προς τουτοις ην του· το θελειν κτλ. Wie §. 8. ιδωμεν ουν και περι του· ορ ουν κτλ. und a. a. O.

***) τρεχειν, wenn es die richtige Lesart iſt, wäre im Gedanken an

zu ſagen die Bewegung überhaupt, ſo auch das wollen überhaupt. Wenn wir nun auch das Leben und die Bewegung im Allgemeinen, ja die Bewegung dieſes oder jenes Gliedes, der Hände oder Füße von Gott haben, ſo können wir vernünftigerweiſe doch nicht ſagen, daß wir auch das Beſondere, etwa die Bewegung zum Schlagen, zum Morden, zum Rauben von Gott haben. Nur die Bewegungsfähigkeit haben wir von Gott empfangen, wir ſelbſt aber gebrauchen ſie zum Schlechten oder zum Guten. So haben wir auch die Thätigkeit, vermöge welcher wir lebende Weſen ſind, von Gott empfangen, und das Wollen von dem Weltſchöpfer; unſer aber iſt die Richtung deſſelben auf das Edelſte, oder auf das Gegentheil; unſer die Richtung der Thätigkeit.

20. Noch ein anderer Ausſpruch des Apoſtels ſcheint uns die Willensfreiheit zu entziehen, worin er ſich ſelbſt den Einwurf macht: Er erbarmt ſich alſo, weſſen er will u. ſ. w. *) Man mag ſagen, wenn Gott wie der Töpfer, der aus demſelben Klumpen dieſes Gefäß zu Ehren, jenes zu Unehren macht, das Eine zur Seligkeit, das andere zur Verdammniß beſtimmt, ſo liegt der Grund des Seligwerdens oder des Verdammtwerdens nicht in uns: wir ſind alſo nicht frei. Gegen dieſe Folgerung ſtellen wir die Frage, ob ſich annehmen läßt, daß der Apoſtel ſich widerſprochen habe? Ich glaube nicht, daß ſich Jemand unterſtehe, dieſes zu behaupten. Wenn nun der Apoſtel ſich nicht widerſpricht, wie kann er [redacted] nach dieſer Erklärung der Stelle mit Grund den, der in Korinth mit Huren umgegangen, oder die, welche gefallen waren, und über ihre Ausſchweifung nicht Buße gethan hatten, tadeln und ſtrafen. Wie kann er andere, die er lobt, für ihre Wohlthaten ſegnen, wie das Haus des Oneſiphorus, von dem er ſagt, Gott verleihe Gnade dem Hauſe des Oneſiphorus, denn er hat mich oft erquickt und ſich meiner Bande nicht geſchämt,

---

die vorige Stelle verſchrieben. Ruſin aber hat perficere. Mithin muß in ſeinem Exemplar ενεργειν geſtanden ſeyn. Alles übrige hat er hier wörtlich wiedergegeben.

*) S. §. 8.

sondern solang er zu Rom war, mich fleißig aufgesucht und gefunden, der Herr lasse ihn Gnade finden vor dem Herrn an jenem Tage." (2 Tim. 1, 16.)? Ist es nicht derselbe Apostel, der das eine Mal den, der gesündigt hat, als tadelnswerth rügt, und den, der Gutes gethan, als lobenswerth rühmt; ein ander Mal, wie wenn Nichts von uns abhienge, spricht „nach der Bestimmung des Schöpfers sey dieses Geschöpf in Ehren, jenes in Unehren"? Wie reimt sich jenes (2 Cor. 5, 10.) hiezu: „wir müssen Alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit Jeder empfange nach dem, was er bei Leibes Leben gethan hat, Gutes oder Böses"; wenn doch die, welche Böses gethan haben, dadurch zu dieser Handlungsweise gekommen sind, daß sie zu Unehren geschaffen waren: und die, welche tugendhaft gelebt haben, deßwegen das Gute gethan haben, weil sie von Anfang dazu bestimmt, und als Ehrengefäße geboren waren? Widerspricht ferner der angenommenen Erklärung unserer Stelle, daß der edle oder unedle Gebrauch des Gefäßes Bestimmung des Schöpfers sey, nicht auch jener andere Ausspruch (2 Tim. 2, 20.): „In einem großen Hause sind nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, die einen zu edlem, die andern zu unedlem Gebrauch; wenn sich nun einer gereinigt hat, wird er ein geheiligtes Gefäß zu edlem Zwecke, dem Hausherrn nützlich und zu jedem guten Werk bereit seyn"? Wenn also der, welcher sich gereinigt hat, ein Gefäß zu edlem Gebrauche wird, der aber, welcher sich ungereinigt geben läßt, zu unedlem; so ist diesem Ausspruch zu Folge keineswegs der Weltschöpfer die Ursache davon. Der Schöpfer macht wohl Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauche, aber nicht von Anbeginn *) nach einer willkührlichen Vorherbestimmung, weil er nicht nach dieser entscheidet, sondern die, welche sich gereinigt haben, zu Ehrengefäßen, die, welche sich ungereinigt geben

*) Rufin hat diese Stellen so getreu wiedergegeben, daß ich die Anmerkung des Tarin nicht verstehe; aliter haec Theologi, aliter Rufinus interpretantur. Rufin übersetzt: Concluditur ex hoc, quia prius gestorum unius cujusque causa praecedit et pro meritis — d. h. ουκ αρχηθεν κατα την προγνωσιν.

für dieſſeits zu Ehren geſchaffenes *) Gefäß, wenn es nicht daſſelbe thut und nicht einem Ehrengefäße anſtändig handelt, für eine andere Welt ein Gefäß zu Unehren werde, ſo wie umgekehrt ein aus Gründen, die über dieſes Leben hinausliegen, hier zu Unehren beſtimmtes Gefäß, wenn es ſich in der neuen Schöpfung gebeſſert hat, ein geheiligtes und dem Hausherrn brauchbares Gefäß der Ehre werden kann, zu jedem guten Werk bereit. So mögen denn auch, die jetzt Iſraeliten ſind, wenn ſie nicht ihrer hohen Abkunft würdig gelebt haben, aus ihrem Geſchlechte geſtoßen und gleichſam aus Ehrengefäßen in Gefäße der Unehre verwandelt werden. Und manche der Aegyptier und Idumäer werden, wenn ſie ſich zu Iſrael halten und nimmermehr Früchte bringen, in die Gemeinde des Herrn eintreten und nicht mehr zu den Aegyptiern und Idumäern gezählt, ſondern wirkliche Iſraeliten werden. Kurz, in Folge eigener Wahl ſchreitet der Eine vom Schlimmen zum Beſſeren fort, oder fällt ein Anderer vom Beſſern zum Schlechtern zurück: halten ſich Andere im Guten oder ſteigen vom Guten wieder zum Beſſern empor, bis ſie den höchſten Grad erreichen **); und beharren wieder Andere im Böſen: oder werden, wenn die Bosheit in ihnen überhand nimmt, noch ſchlechter, und verſinken bis in die unterſte Tiefe der Bosheit **).

---

limitirend iſt, aus einer Apoſtopeſe (einer Auslaſſung des von Ruſin eingeſchalteten Satzes), die im Griechiſchen häufig, und Nachahmung des Dialogs iſt.

*) γενομενον leſe ich ſtatt γενομενων, wie nachher.

**) Nach Ruſin: usque quo ad summum omnium perveniunt gradum: und nachher: et usque ad altimum profundum malitiae demergi. An der Aechtheit iſt hier nicht zu zweifeln, da Or. in den gleichfolgenden Sätzen, welche die Philokalie ebenfalls nicht hat (nach Hier. und Ruf.) die beiden Extreme der freien Willensrichtung noch weiter auseinanderſetzt. Daß der Menſch ein Ideal von Tugend oder ein Teufel werden könne, ſchien ſchon den Verf. der Philokalie gegen den Kirchenglauben zu ſtreiten. Ein anderer Grund der Auslaſſung läßt ſich nicht denken; „quanquam alia plurima, quae Sane non multo saniora sunt, ab iisdem retenta sunt“ ſagt Rue. Er meint die Präexiſtenz und die unverlierbare Selbſtbeſtimmung, το αει αυτεξουσιον.

Ich glaube daher auch, daß einzelne, die mit kleinen Sünden anfangen, wenn sie sich nicht zum Bessern bekehren und ihre Fehler durch Buße gut machen wollen, in der Schlechtigkeit soweit gehen, daß sie zu feindlichen Mächten *) werden; und umgekehrt, daß sie auch von den feindlichen und bösen Mächten Einige in mehreren Zeiträumen allmählich ihre Wunden heilen, ihre früher eiternde Sündhaftigkeit bezwingen, und in die Reihen der Vollkommenen eintreten. So können, wie wir schon öfters ausgesprochen, weil die Seele unsterblich und ewig ist, in ihrer unendlichen Fortdauer einige Seelen ins Schlechtere versinken, bis sie die unterste Stufe des Schlechten erreicht haben: andere sich soweit vervollkommnen, daß sie von der untersten Stufe der Bosheit bis zur höchsten und vollendeten Tugend emporsteigen.

22. Wenn also der Apostel das eine Mal nicht Gott die Ursache zuschreibt, warum wir Gefäße der Ehre oder Unehre werden, sondern Alles auf uns zurückführt, indem er sagt: „wofern sich nun einer gereinigt hat, wird ein Gefäß zur Ehre werden, heilig und brauchbar dem Hausherrn, zu jedem guten Werk bereit"; ein ander Mal dagegen Nichts in unsere Willkühr legt, sondern Alles Gott zuzuschreiben scheint, mit den Worten „so hat der Töpfer Macht aus demselben Thon zu machen ein Gefäß zu Ehren oder zu Unehren"; so liegt in diesen Aussprüchen kein Widerspruch. Man muß beide vereinigen, und Einen richtigen Sinn aus beiden ziehen. Weder unsre Willkühr besteht ohne Gottes Wissen, noch nöthigt uns Gottes Wissen zum Fortschreiten, ohne daß wir etwas zum

*) Rufin hat: nequitiae modo et adversariis potestatibus exaequentur. Modus wäre das höchste Maas, das Ideal der Schlechtigkeit. Hieron. bloß ut et contrariae fortitudines fiant. Dagegen fehlt bei Rufin im Folgenden das „ex inimicis contrariisque virtutibus" — und statt „ad locum transeant *optimorum*" schreibt er nur reparari posse ad *bonum*. Im Uebrigen stimmen beide Versionen bis zum Schluß des §. überein. Hier. setzt dann hinzu: Quibus dictis conatur (Origenes) ostendere, homines i. e. animas posse fieri daemones et rursum daemones in angelicam redigi potestatem.

Guten beitragen. Denn weder unsre Willensfreiheit ohne das Wissen Gottes und den Mißbrauch der wahren Freiheit macht die Bestimmung zur Ehre oder Unehre aus; noch setzt die göttliche Willkühr allein Jemand zur Ehre oder zur Unehre, wenn sie nicht an unserer Selbstbestimmung, die sich zum Schlechtern oder Bessern hinneigt, den Grund zur Sonderung vorfindet. Und dieses möge nun genügen zur Vertheidigung der Willensfreiheit *).

Zweiter Abschnitt.

Von den feindseligen Mächten.

Wie feindliche Gewalten oder der Teufel selber mit dem Menschengeschlechte ringen, um es zur Sünde zu verlocken, darüber wollen wir uns nach Beispielen in der Schrift umsehen. In der Genesis heißt es, die Schlange habe Eva verführt; und in der Auffahrt Mosis **), einem Buche, dessen

*) Hier endet das eine Fragment in der Philokalie, übereinstimmend mit Rufins Uebersetzung. In den folgenden Abschnitten dieses Buchs haben wir außer Einem kleinen Stücke bei Justin. und einigen bei Hieron. bloß die Rufinische Fides punica. Doch, wir kennen ihn jetzt, und wissen, daß er nicht halb so schlimm ist, als ihn Huet (Orig. II, quaest. 9. u. a.) und Semler hinstellen. Huet wirft ihm gar vor, er habe den Orig. zu dem bösen Pelagianer gemacht. Das ist umgekehrt; der pelagianischen Denkart des Rufin verdanken wir es, daß er uns den ganzen ersten Abschnitt so getreu geliefert hat, einen wichtigen Beitrag, wie wir gesehen, theils zur Bestätigung, theils zur Berichtigung des griechischen Textes. Wäre er ein Augustiner gewesen, er hätte es uns so leicht nicht gemacht. —

**) פטירת בשה, αναβασις oder αναληψις Μωυσεως, wovon Clem. Alex. Strom. VI, S. 679. Auch Athanasius und die Acta Syn. Nicen. primae II, 18. führen sie an. Nicephorus: sie habe 1400 Verse. Judas (V. 9.) erwähnt zwar der Sache, aber nicht des Buches.

der Apostel Judas in seinem Briefe erwähnt, sagt darüber der Erzengel Michael dem Teufel, mit dem er über den Leichnam des Moses streitet, auf seine Eingebung sey die Schlange das Mittel zur Verführung Adams und Eva's geworden. Man fragt auch, wer der Engel gewesen, der vom Himmel herab zu Abraham gesprochen. Nun erkenne ich, daß du Gott fürchtest, und deines geliebten Kindes nicht verschonetest, um meinetwillen (Gen. 22, 12.). Denn ausdrücklich wird der Sprechende ein Engel genannt, und doch sagt er nicht „um Gottes willen", sondern „um seinetwillen", d. h. um des Sprechenden willen habe Abraham seinen Sohn nicht verschont. Ferner wird man fragen, wer der sey, von dem es im Exodus (4, 24.) heißt, daß er Mosen tödten wollte, weil er nach Aegypten zog: weiter, wer der Würgengel *) und wer der sey, der im Levitikus (16, 9.) Unheilabwender **) genannt wird, wo die Schrift sagt: Ein Loos dem Herrn, das andere dem Unheilabwender. Im ersten Buch der Könige plagt ein böser Geist Saul (15, 10.), und im dritten (22, 19.) spricht der Prophet Micha: „Ich sah den Herrn, den Gott Israels, auf seinem Throne sitzend, und das ganze Heer des Himmels stand um ihn rechts und links. Und der Herr sprach: wer will Achab den König Israels verführen, daß er hinaufziehe und in Ramoth Gilead einfalle? Und es sprach der Eine so, der Andere anders. Da trat ein Geist auf und stellte sich vor den Herrn und sprach: ich will ihn verführen. Und der Herr sprach: womit? Er antwortete: ich will ausziehen und ein Lügengeist seyn in seiner Propheten Munde. Er sprach: verführe ihn, du wirst es können: so gehe hin und thue also. Und so gab der Herr nun den Lügengeist in aller deiner Propheten Mund;

*) Rufin: angelus exterminator, vielleicht mit Beziehung auf Ex. 12, 11. 12. Ein entsprechender Ausdruck kommt jedoch auch hier bei den LXX. nicht vor.

**) αποπομπαιος nennen die LXX. den Sündenbock, der in die Wüste geschickt wird. Im Griechischen ist es soviel als αποτροπαιος, αλεξικακος sc. θεος, eine Gottheit, die Unglück abwendet, was den Orig. auf seine Ansicht der Stelle gebracht haben muß. Rufin: apopompaeus, id est transmissor.

der Herr hat Unheil über dich verkündet." Es ist doch klar, daß der Geist aus eigenem, freien Willen sich entschließt, zu verführen und Lügen auszustreuen, was der Herr zum Verderben des Achab, der dessen würdig war, gebraucht *). Im 1. Buch der Chronik (21, 1.) heißt es: der Satan stand auf in Israel und gab David ein, das Volk zu zählen. In den Psalmen wird von dem bösen Engel gesagt, daß er Manche quäle. Auch sagt Salomo im Prediger (10, 4.), wenn der Geist dessen, der Gewalt hat, über dich kommt, so verlaß deine Stelle nicht: denn Heilung wird große Sünden stillen **). Bei Zacharias (3, 1.) finden wir den Teufel an der Rechten Jesu, um ihm zu widerstehen. Jesajas aber (27, 1.) sagt, das Schwert des Herrn drohe dem Drachen, der falschen Schlange. Soll ich auch noch Ezechiel anführen, der in seinem zweiten Gesicht an den Fürsten von Tyrus ganz deutlich von einer feindlichen Macht (28, 7.) weissagt; der sogar (29, 3.) den Drachen in die Ströme Aegyptens versetzt? Ferner das ganze Buch Hiob, was enthält es anders als die Darstellung des Teufels, der alles Eigenthum Hiobs, seine Söhne, ja seinen Leib in seine Gewalt zu bekommen strebt? Gleichwohl wird er durch dessen Geduld besiegt. In diesem Buch lehrt auch der Herr in seiner Antwort Vieles über die feindliche Macht jenes Drachen. Dieß einstweilen sind die Beispiele aus dem Alten Testament, soweit sie uns gerade beifallen, für die Behauptung, daß feindliche Mächte in der Schrift genannt und im Kampfe wider das Menschengeschlecht dargestellt werden, wofür sie künftig bestraft werden sollen. Nun wollen wir uns auch im N. Testament umsehen. Der Satan tritt zu dem Heiland, um ihn zu versuchen: böse und unreine Dämonen, die einen oder den andern besessen hatten, wurden

---

*) *abutitur* Deus — allein das griech. καταχρηται hat nicht immer die schlimme Bedeutung: auch abutor nicht.

**) Dieß ist die wörtliche Uebersetzung der LXX. und Rufins, freilich etwas unverständlich. Für μεγαλα hat Rufin multa. Das dictum probans liegt nicht sowohl in πνευμα, als in εξουσιαζοντος, welches Or. in gleicher Bedeutung wie die εξουσιας, δυναμεις (εναντιας) nimmt.

von dem Herrn ausgetrieben, und die daran Leidenden werden durch ihn befreit. Judas, nachdem ihm der Satan bereits den Entschluß eingegeben, Christum zu verrathen, nahm gleich darauf den Satan ganz in sich auf. Denn es steht geschrieben: nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn. Paulus, der Apostel lehrt uns (Eph. 6, 11.), dem Teufel nicht Raum zu geben, sondern, spricht er, ziehet die Waffen Gottes an, damit ihr der List des Teufels widerstehen könnet. Er deutet darauf hin, wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewalten, mit den Herren dieser Welt in der Finsterniß, mit den Geistern der Bosheit unter den Himmlischen. Auch sagt er (1 Cor. 2, 8.) vom Heiland, er sey von den Fürsten dieser Welt *), welche vergehen werden, und deren Weisheit er nicht rede, gekreuzigt worden. Alles dieß sind Erklärungen der heiligen Schrift von dem Daseyn unsichtbarer Feinde, die gegen uns kämpfen, und Aufforderungen zur Waffnung gegen sie. Daher glauben die Einfältigern unter den Gläubigen, alle Sünden, welche die Menschen begehen, kommen von jenen feindlichen Mächten her, die den Verstand der Sündigenden verrücken, weil sie in jenem unsichtbaren Kampfe Meister werden. Wenn also der Teufel nicht wäre, so würde kein Mensch sündigen.

2. Allein wenn wir der Sache tiefer auf den Grund sehen, so können wir das nicht so hinnehmen. Manches ist natürliche Folge der Einrichtung des Körpers. Ist wohl zu glauben, daß der Teufel den Trieb nach Essen und Trinken in uns wecke? Ich denke nicht, daß Jemand so etwas behaupten möchte. Was ist es aber anders, wenn das Alter der Männlichkeit eintritt, und den Trieb der natürlichen Wärme mit sich bringt? So wenig also der Teufel den Trieb zu essen und zu trinken weckt, ebensowenig weckt er auch den natürlichen Geschlechtstrieb. Wenigstens ist gewiß, daß dieser Trieb nicht immer vom Teufel herrührt, und nicht so, daß man an-

*) Schon die Gnostiker des 2. Jahrh. erklärten diese Stelle von den bösen Geistern, die mit dem Aeon des Lichtreichs kämpften, und seine Kreuzigung herbeiführten, Semlers Beitr. B. 2. S. 195. So im dritten Jahrh. Mani, Neand. K. Gsch. II, S. 563.

nehmen müßte, wenn kein Teufel wäre, würde das Verlangen nach fleischlicher Vermischung auch nicht Statt haben. Wenn nun, wie gesagt, die Eßlust des Menschen nicht vom Teufel, sondern von dem natürlichen Triebe erregt wird, so fragt sich, ob ohne das Vorhandenseyn des Teufels die menschliche Klugheit ein solches Maaß im Genuß beobachtete, daß sie nie zu viel thäte, und nie etwas Anderes, als das Bedürfniß forderte, und nie mehr, als die Vernunft erlaubte, zu sich nähme, kurz, daß die Menschen in Art und Maas des Genusses nie fehlten. Ich glaube, die Menschen hätten das nicht vermocht, wenn auch keine Lockung des Teufels sie verführt hätte; außer sie hätten es vorher durch lange Uebung und Erfahrung gelernt. Wie nun? im Essen und Trinken konnten wir auch ohne diabolische Einwirkung fehlen, wenn wir nicht enthaltsam und thätig genug gewesen wären; in Beherrschung des fleischlichen Verlangens hätte uns nicht sollen etwas Aehnliches begegnen? der gleiche Schluß gilt auch für die übrigen Naturtriebe und Leidenschaften überhaupt, wie Zorn, Traurigkeit, und alles, was das natürliche Maas überschreitet. Die Sache ist klar: wie des Menschen Wahl zu Vollbringung des Guten an sich nicht vollkommen ausreicht, sondern göttlicher Hülfe bedarf *), so haben wir auf der andern Seite den Ursprung (αρχην) und gleichsam den Saamen der Sünde zwar schon mit den natürlichen Trieben empfangen, aber erst dann, wenn wir ihnen zuviel nachhängen, und nicht sogleich den ersten Regungen der Unsittlichkeit widerstehen, tritt die feindliche Macht an die Stelle des ersten Vergehens, und reizt und spornt auf alle Weise, um der Sünde noch weiter Raum zu geben. Wir Menschen geben den ersten Anstoß zur Sünde, die feindlichen Gewalten dehnen sie weiter und, wo es möglich ist, bis in's Unendliche aus. So verfällt der Mensch in das Laster der Habsucht, wenn er anfangs nur Etwas Geld begehrt, hernach aber mit zunehmender Sünde auch die Begierde wächst. Wird dann die Leidenschaft zur völligen Verblendung, so ist es nicht mehr bloß Begierde nach Geld, es wird auf Antrieb der bösen Mächte geraubt, mit Gewalt, ja mit Blutvergießen an sich gerissen. Zum Beweise, daß solche

*) Nach III, 1, 21.

ungeheure Laster von den Dämonen herrühren, läßt sich das anführen, daß Menschen, die von einem Uebermaas der Liebe, des Zorns, der Betrübniß gequält werden, ebenso leiden, wie die von Dämonen wirklich Besessenen. Erzählt man ja, daß aus Liebe, aus Rachsucht, aus Betrübniß, sogar aus übertriebener Freude schon Mancher wahnsinnig geworden sey. Und ich glaube, den Grund davon darin zu finden, daß jene feindlichen Mächte, die Dämonen, nachdem ihnen durch Unmäßigkeit in einer Seele Raum gegeben worden, ihr Inneres in Besitz nahmen, zumal, wenn der Ruhm der Tugend sie keineswegs zum Widerstand reizte.

3. Daß aber auch manche Sünden nicht von den Dämonen herrühren, sondern aus den Regungen des Naturtriebs hervorgehen, erklärt Paulus deutlich, wenn er sagt: das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist wider das Fleisch: sie sind wider einander, daß ihr nicht thut, was ihr wollt (Gal. 5, 17.). Es entsteht demnach bisweilen ein Kampf in uns wider Fleisch und Blut, weil wir Menschen sind und im Fleisch leben, und nicht größere als menschliche Versuchung bestehen können. Denn er sagt (1 Cor. 10, 13): es hat euch noch keine, außer menschliche Versuchung betreten: aber Gott ist getreu, der euch nicht über Vermögen versuchen läßt. Wenn die Vorsteher der Weltkämpfe die Kampflustigen nicht nach Belieben oder nach Zufall an einander gehen lassen, sondern nach sorgfältiger Prüfung der Leibesbeschaffenheit und Altersgleichheit den Einen zu dem Andern gesellen: also Knaben zu Knaben, Männer zu Männer, wie sie an Alter und Stärke einander gewachsen sind; so müssen wir auch der göttlichen Vorsehung zutrauen, daß sie Jeden, der in die Kämpfe des Menschenlebens eintritt, mit Weisheit und Gerechtigkeit je nach dem Maas seiner Tugend, das der Herzenskündiger allein erkundet, an seinen Ort stellt. Daher der Eine gegen dieses, der Andere gegen jenes Fleisch, dieser lange, jener kurz zu kämpfen hat, Einer zu diesem, ein Anderer zu was Anderem gereizt wird. Einer widersteht dann auch dieser oder jener feindlichen Macht, ein Anderer zweien oder dreien zumal, oder bald dieser, bald jener, dieser und jener zu einer besondern Zeit, oder bekämpft

er nach dieſer That dieſe, nach einer andern jene Gewalt *). Sieh' nun, ob dieſes nicht in den Worten des Apoſtels angedeutet ſey: „Gott iſt getreu, der euch nicht verſuchen läßt über euer Vermögen"; ſofern nehmlich Jeder nur nach dem Maaße ſeiner Tugend verſucht wird. Damit, daß wir die Verſuchung eines Jeden durch die gerechte Schätzung ſeines ſittlichen Werthes beſtimmt ſeyn laſſen, wollen wir jedoch nicht geſagt haben, daß der Verſuchte durchaus ſiegen müſſe; ſo wenig, als der Wettkämpfer gerade ſiegen muß, obgleich er nach einer richtigen Schätzung ſeinem Gegner gegenüber geſtellt worden iſt. Allein, wäre die Stärke der Kämpfer nicht gleich, ſo hätte weder der Sieger die Palme, noch der Beſiegte die Beſchämung mit Recht. Gott läßt uns zwar verſucht werden, doch nicht über unſer Vermögen; wir werden verſucht nach unſern Kräften, gleichwohl ſteht nicht geſchrieben, er mache bei der Verſuchung dem Ertragen ein Ende, ſondern ſo ein Ende, daß wir's ertragen können. Ob wir aber das Ende, deſſen Erreichung er uns möglich gemacht hat, ſchnell oder langſam erreichen, liegt nur an uns. Es iſt einmal nicht zu zweifeln, daß uns in jeder Verſuchung eine Kraft, ſie zu ertragen, unterſtützt, wenn wir die verliehene Kraft gehörig anwenden. Denn es iſt nicht daſſelbe, die Kraft haben zu ſiegen, und ſiegen: wie der Apoſtel vorſichtig andeutet, indem er ſagt, Gott macht ein Ende, daß ihr's ertragen könnet, nicht daß ihr's ertraget. Denn Viele ertragen's wirklich nicht, ſie erliegen der Verſuchung. Gott verleiht alſo nicht das Ertragen (ſonſt wäre kein Kampf), ſondern das Ertragenkönnen. Gebrauchen wir die uns verliehene Kraft zu ſiegen, vermöge unſeres Willens ſo **), wenn Allen die Möglichkeit zu ſiegen

*) vel post quae gesta adversus quas pugnet, post quae vero adversus alias (andere: adversus matias) iſt eine ſchlechte Ueberſetzung des griechiſchen Idioms: μεθ α μεν πεπραγμενα ανθ ων μεν αγωνιζεται, μεθ α δε ανθων δε. — Die πεπραγμενα, verſteht ſich, ſind gute Thaten, die zum Widerſtand Kraft geben.

**) Ich habe hier drei Fragſätze — unnütze Wiederhohlung des bereits geſagten — übergangen, weil ich ſie für Ausſchmückung oder Erläuterung von der Hand Rufins halte, dergleichen er auch im 1. Abſchnitt viele einſchaltet.

gegeben, der Sieg selbst aber in den Willen des Einzelnen gelegt ist, wird die Palme des Siegers und die Beschauung des Besiegten verdient seyn. Ich glaube nun, durch die bisherigen Erörterungen über die eigene Willenskraft gezeigt zu haben, daß es Vergehungen gebe, die wir keineswegs durch die Verführung der bösen Geister begehen, andere dagegen, in denen wir durch ihren Antrieb zur Uebertreibung verleitet werden.

4. Es fragt sich nun, auf welche Weise der Antrieb dieser feindseligen Kräfte in uns wirken könne. Gedanken, die im Innern aufsteigen, Erinnerungen an gute oder böse Thaten, Betrachtungen von Gegenständen oder Ursachen kommen, so finden wir es, bald von uns selbst, bald werden sie von bösen Geistern geweckt, bisweilen auch von Gott und seinen heiligen Engeln eingegeben. Doch das scheint vielleicht nur so in's Blaue hinein geredet, wenn es nicht durch Zeugnisse aus der Schrift belegt wird. Daß ein Gedanke von uns selbst komme, bezeugt David (ψ. 76, 11.): der Gedanke des Menschen ist dir ein Bekenntniß, und die Spur eines Gedanken wird dir ein Fest feiern *); daß er auch von bösen Geistern geweckt werde, Salomo im Prediger (10, 4): wenn der Geist eines Gewaltigen **) über dich kommt, so weiche nicht; denn Heilung stillet große Sünden. Auch Paulus mag dafür Zeugniß geben, wenn er sagt (2 Cor. 10, 5.): die Gedanken zu zerstören, und allen Stolz, der sich wider die Erkenntniß Christi erhebt. Daß aber auch Gedanken von Gott kommen, bezeugt gleichfalls David im Psalmbuch (84, 6.) wohl dem Manne, dessen Verständniß ***) von dir ist, das Aufsteigen in seinem Herzen; und der Apostel sagt, Gott habe dem Titus in's

*) Nach dem LXX. ενθυμιον ανθρωπου — εγκαταλειμμα ενθυμιον. Völlig abweichend vom Urtext.

**) s. oben die Anm. zu dieser Stelle.

***) So versteht hier Or. αντιληψις (Auffassen mit den Sinnen, dem Verstande) nach dem Hebr. ist es Anfassen, Ergreifen, daher Stütze, Hülfe; ebenso nimmt er αναβασεις εν τη καρδια. Das διεθετο am Schlusse des Verses (auch im cod. Alex.) hat Orig. um der Anwendung willen übersehen.

Herz gegeben (2 Cor. 8, 16.). Daß jedoch auch die Engel, gute oder böse, dem menschlichen Herzen einflüstern, beweist der Engel, der den Tobias begleitet, und der Ausspruch des Propheten (Zach. 1, 14.): „der Engel, der in mir sprach, antwortete"; ferner das Buch des Hirten, welcher behauptet, jeden Menschen begleiten zwei Engel, und wenn gute Gedanken in unserem Herzen aufsteigen, so können sie von dem guten Engel, wenn aber böse, so seyen sie Eingebung des bösen Engels. Das gleiche spricht auch Barnabas in seinem Briefe aus: es gebe zwei Wege, den Weg des Lichts, und den der Finsterniß; jeder Weg habe seine eigenen Führer, der Weg des Lichts die Engel Gottes, der Weg der Finsterniß die Satansengel. Uebrigens hat die Einflüsterung selbst keinen andern Einfluß auf uns, als daß sie zum Guten oder Bösen weckt und auffordert. Es steht bei uns, wenn uns auch eine feindliche Macht zum Bösen reizen will, die schlimmen Einflüsterungen zu verwerfen, ihren Rathschlägen zu widerstehen, und nichts Tadelnswerthes zu thun: und umgekehrt, wenn uns die göttliche Einwirkung zur Besserung aufruft, nicht zu folgen, weil uns in beiden Fällen die Freiheit des Willens bleibt. Es ist oben gesagt worden, daß auch Erinnerungen an gute oder böse Thaten sowohl durch die göttliche Vorsehung als durch böse Mächte uns eingegeben werden, wie das Buch Esther beweist, wo Artaxerxes der Wohlthaten des gerechten Mardochai nicht gedacht hätte, wenn er nicht von Gott durch nächtliche Unruhe getrieben worden wäre, die Geschichtsbücher zu verlangen. Durch diese wurde er an die Wohlthaten des Mardochai erinnert, und ließ seinen Feind Haman aufhängen, ihm aber verlieh die höchsten Ehrenstellen und rettete das ganze heilige Volk aus der drohendsten Gefahr. Eingebungen von teuflischer Macht sind die Erinnerungen jener Priester und Schriftgelehrten, die zu Pilatus kamen und sagten: Herr, wir gedachten, daß dieser Verführer sprach, als er noch lebte, ich werde nach drei Tagen auferstehen. Wenn Judas an den Verrath des Herrn gedachte, so war auch diese Bosheit nicht bloß aus seinem Gemüthe entsprungen. Denn die Schrift zeugt, daß der Satan ihm in's Herz gegeben hatte, ihn zu verrathen

(Joh. 13, 2.). Daher Salomo mit Recht warnt (Sprüchw. 4, 23.): bewahre dein Herz sorgfältig; und Paulus (Hebr. 2, 1.): wir müssen um so mehr auf das achten, was wir gehört haben, damit wir nicht läßig werden; und anderswo (Eph. 4, 27.): gebet nicht Raum dem Satan. Womit er andeutet, daß bei einer gewissen Thätigkeit oder Unthätigkeit der Seele dem Teufel Raum gegeben wird, so daß er, einmal eingezogen, uns entweder in Besitz nimmt, oder wenigstens, wenn er sich nicht ganz behaupten kann, das Herz verunreinigt, indem er seine feurigen Pfeile dagegen wirft, von denen wir bald tief verwundet, bald leicht entzündet werden. Zwar werden diese feurigen Pfeile selten und nur von wenigen gelöscht, so daß keine verwundbare Stelle finden: nur wenn nehmlich Einer mit dem festen und undurchdringlichen Schild des Glaubens bewaffnet ist. Demnach ist der Ausspruch in dem Briefe an die Epheser (6, 12.) „wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten, Gewalten und Herren der Finsterniß dieser Welt, gegen die Geister der Bosheit unter den Himmlischen" so zu verstehen: wir, d. h. ich Paulus und ihr Epheser und alle, die nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, haben mit den Fürsten und Gewalten u. s. w. zu kämpfen; nicht wie die Korinthier, deren Kampf nur gegen Fleisch und Blut gerichtet war, sofern sie keine andere als menschliche Versuchung betroffen hatte.*).

5. Uebrigens darf man nicht glauben, daß jeder Einzelne gegen Alles dieß zumal zu kämpfen habe. Dieß dünkt mir für einen Menschen (und wenn er noch so heilig wäre) unmöglich, und wenn es je geschähe (es kann aber nicht seyn), so müßte die menschliche Natur ganz davon aufgerieben werden. Wie z. B. von 500 Soldaten, welche einen Kampf gegen andere 500 voraussehen, nicht jeder Einzelne gegen alle 500 kämpfen wird, und gleichwohl Jeder mit Recht sagen kann, wir kämpfen mit fünf Hunderten, Alle mit Allen nehmlich:

---

*) Anfang und Ende dieses §. sind in der Erasmischen Ausgabe sehr verstümmelt. So wie Rue denselben aus den Manuscr. hergestellt hat, entspricht er ganz der Origenischen Auslegungsweise.

so ist es zu verstehen, wenn der Apostel sagt, daß Alle Streiter Christi mit allen jenen aufgezählten Mächten im Kampfe begriffen sind, alle zusammen nehmlich, je Einer mit Einem, oder wie es gerade Gott, der gerechte Kampfrichter, beschlossen hat. Die menschliche Natur, glaube ich, hat ein bestimmtes Maas: und sey nun dieses ein Paulus, von dem es (Ap. G. 9, 15.) heißt: er ist mir ein auserwähltes Rüstzeug; oder ein Petrus, den selbst die Pforten der Hölle nicht überwältigen, oder Moses, jener Freund Gottes; so könnte doch keiner von ihnen *) ohne eigenen Schaden den Angriff der ganzen Schaar feindlicher Mächte zumal aushalten; es müßte denn nur die Kraft dessen allein in ihm wirken, der gesagt hat (Joh. 16, 33.) „seyd getrost, ich habe die Welt überwunden." Im Vertrauen auf ihn sagt Paulus wirklich (Phil. 4, 13.) „ich vermag Alles in dem, der mich stark macht, Christus" und anderswo: „ich habe mehr gearbeitet, denn sie alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist." Vermöge dieser, offenbar nicht menschlichen Kraft, die in ihm wirkte und redete, sagt Paulus auch (Röm. 8, 38.): Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch irgend eine Kreatur uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn. Denn ich kann nicht glauben, daß die menschliche Natur an sich gegen Engel, und Hohes und Tiefes, und alle übrige Kreatur den Kampf bestehen könne. Nur, im Bewußtseyn des ihr nahen und einwohnenden Herrn und im Vertrauen auf seinen Beistand mag sie sprechen: der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem sollte ich mich fürchten? der Herr ist meines Lebens Hort, vor wem soll mir grauen? (ψ. 27, 1. ffgde.). Ja ich glaube, daß vielleicht kein Mensch je durch sich selbst die böse Macht zu überwinden vermag, wofern er nicht göttlicher Unterstützung genießt. Daher heißt es auch, ein

*) quorum nullus: es folgt kein Nachsatz mehr; mithin hat entweder Rufin τουτων vor sich gehabt, oder Origenes über den vielen angeführten Stellen den Nachsatz, der übrigens schon in jenem Zwischensatze enthalten war, verschwiegen.

Engel habe mit Jakob gerungen: was ich nicht so verstehe, als ob der Engel gegen Jakob gekämpft hätte, sondern so, daß ein Engel zu seiner Rettung nahe war, der ihm auch, als er seinen Vorsprung wahrnahm, den Namen Israel zurief, mit ihm-rang, d. h. im Kampfe an seiner Seite war und ihn unterstützte; weil es ohne Zweifel ein Anderer war, gegen den er im Kampfe lag. Auch Paulus sagt ja nicht, wir haben zu kämpfen mit Fürsten oder mit Gewalten, sondern gegen sie: daher auch Jakob gegen eine von diesen gekämpft haben muß, von denen Paulus lehrt, daß sie dem Menschengeschlechte und den Heiligen vor Andern, Streit verursachen. Ebendeßwegen sagt dann auch die Schrift von ihm, er habe mit einem Engel gerungen und sey mit Gott obgelegen *); so daß der Kampf mit Hülfe des Engels bestanden wird, die Palme der Vollendung aber den Sieger zu Gott führt.

6. Man hat sich auch vor der Meinung zu hüten, als ob solche Kämpfe durch Leibesstärke und Uebungen der Ringkunst ausgefochten werden; es ist ein Kampf des Geistes wider den Geist, wie ihn der Apostel Paulus bezeichnet, gegen Fürsten und Gewalten u. s. w. Die Art des Streits aber ist so zu denken, daß, wenn sich Schaden und Gefahr, Vorwürfe und Beschuldigungen wider uns erheben, die bösen Geister nicht nur das bezwecken, daß wir zu leiden haben, sondern, daß wir dadurch zu heftigem Zorn, zu übergroßer Betrübniß, oder gar zur äußersten Verzweiflung verführt werden: oder daß wir, was noch schrecklicher ist, vom Verdrusse überwältigt, uns zu Klagen gegen Gott hinreißen lassen, als ob er die menschlichen Schicksale nicht gerecht lenke, und deßwegen im Glauben wankend werden, der Hoffnung entsagen, von der Wahrheit der Glaubenssätze abkommen, und schlecht von Gott denken lernen. Aehnliches wird von Hiob erzählt, da der Teufel Gewalt über dessen Güter von Gott verlangt hatte. Woraus wir auch das entnehmen können, daß es nicht zufällige

*) οτι ενισχυσας μετα Θεου, LXX. Gen. 32, 28. was Rufin mit invaluit ad Deum übersetzt, wahrscheinlich, um es dem Schlusse anzupassen: perducit ad Deum (προσαγει τω Θεω?).

Anläufe gegen uns sind, wenn uns ein Verlust an zeitlichen Gütern zustößt, wenn Eins der Unsrigen gefangen weggeführt wird, oder ein Gebäude, worin sich Angehörige von uns befinden, einstürzt. Der Gläubige soll immer dabei sprechen: du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre (Joh. 19, 11.). Denn sieh, das Haus Hiobs wäre nicht über seinen Söhnen zusammengestürzt, wenn nicht zuvor der Teufel Macht über sie bekommen hätte: die Reiter wären nicht in dreien Haufen eingefallen, um seine Kameele, Schaafe und sein übriges Vieh zu rauben, wären sie nicht von dem bösen Geiste getrieben worden, dem sie sich freiwillig *) zu Sclaven verkauft hatten. Auch wäre das scheinbare Feuer oder wie man glaubt, der Blitz nicht auf Hiobs Schaafe gefallen, hätte nicht der Teufel vorher zu Gott gesagt: „hast du nicht Alles, was sein ist, außen und innen fest verwahrt? aber nun recke deine Hand aus, und fasse an, was er hat, ob er dich nicht in's Angesicht verflucht?"

7. Daraus geht denn klar hervor, daß Alles, was in dieser Welt geschieht, und das man für gleichgültig hält, sey es Trauriges oder Erfreuliches, oder was immer, zwar nicht von Gott, doch auch nicht ohne Gott geschieht, indem Gott die bösen und feindlichen Gewalten nicht bloß nicht hindert, dergleichen Zufälle nach ihrem Willen herbeizuführen, sondern es zu gewissen Zeiten und an gewissen Personen zuläßt; wie es von Hiob heißt, auf eine gewisse Zeit sey er andern in die Hände gegeben, und sein Haus den Ungerechten zum Raube geworden. Deßwegen lehrt uns das göttliche Wort Alles, was uns begegnen mag, in der Ueberzeugung, daß nichts ohne Gott geschieht, als Fügung Gottes hinzunehmen. Wie können wir aber daran noch zweifeln, wenn der Herr und Heiland selbst sagt: kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Groschen, und doch fällt kein einziger derselben ohne den Willen eures Vaters im Himmel zur Erde. Doch wir waren genöthigt, von der Frage über die

*) sui propositi obedientia (της αυτων προαιρεσεως πεισμονη?) setzt Orig. bei, um den Einwurf gelegentlich abzuwehren, daß Menschen, deren sich die bösen Mächte als Werkzeuge bedienen, diesen nicht widerstehen können.

Kämpfe des Menschen mit den bösen Geistern, und über die traurigen Ereignisse, d. h. die Versuchungen dieses Lebens, wie sie Hiob nennt („Ist nicht das ganze Leben des Menschen auf Erden eine Versuchung?" Job. 7, 1.) etwas weiter abzuschweifen, um deutlicher zu zeigen, wie solche Dinge kommen und wie man gottesfürchtig davon denken soll. Nun wollen wir sehen, wie die Menschen auch in die Sünde falscher Weisheit gerathen, oder in welcher Absicht die bösen Mächte auch hierin Kämpfe wider uns erregen.

8. *) (Cap. 3.) Ein großes Geheimniß will uns der Apostel das Wesen der Weisheit und Wissenschaft im 1. Brief an die Korinthier mittheilen, wenn er (2, 6. 7. 8.) sagt. Wir reden von der Weisheit unter den Vollkommenen, nicht einer Weisheit dieser Welt oder der Obersten dieser Welt, welche vergehen; sondern wir reden von der geheimnißvollen Weisheit Gottes, welche Gott vor der Zeit zu unserer Verherrlichung verordnet hat, und die Keiner der Obersten dieser Welt kennt; denn wenn sie sie kenneten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Er gibt gewisse Unterschiede der Weisheit an, und beschreibt sie als Weisheit der Welt, Weisheit der Obersten dieser Welt und als Weisheit Gottes. Unter der Weisheit der Obersten dieser Welt scheint er mir jedoch nicht

*) Die ältern Ausgaben beginnen hier einen neuen Abschnitt, mit der Aufschrift: de triplici sapientia. Die Pariser Cod. bei Rue haben keine Unterbrechung. Zwar der vorangehende Abschnitt schließt mit der gewöhnlichen Uebergangsformel zu einem neuen; und die Pariser Mſc. haben auch unten (Abschn. 5.) keine Ueberschrift, wo sie doch nicht entbehrlich scheinen kann; allein hier ist nur eine kurze Abschweifung, von welcher Orig. schon im nächsten §. (9.) wieder einlenkt, die Aufschrift paßt also nur zu diesem §., und nicht einmal zu diesem, weil Orig. nicht von einer sapientia triplex spricht, sondern die sapientia principum zu einer vielfältigen macht, und bei der s. Dei es jedenfalls dahingestellt seyn läßt, ob man Eine oder zwei aus ihr machen will. Auch ist meines Wissens die triplex sapientia kein Glaubensartikel aus Orig. Zeitalter, der unter den „αρχαις" aufgeführt seyn müßte. Endlich fährt er C. IV. also fort: sufficiant ista — diserta a nobis de *iis virtutibus, quae* generi humano *adversantur*; bis dahin geht also der Abschnitt „von den feindlichen Mächten."

eine gemeinsame Weisheit aller Weltfürsten zu verstehen, sondern die Weisheit eines jeden Fürsten besonders. Und wenn er von einer geheimnißvollen Weisheit spricht, welche Gott vorher bestimmt hat, so fragt sich, ob er in der Weisheit, die in früheren Zeiten und Geschlechtern verborgen und den Menschenkindern nicht so geoffenbart war, wie sie jetzt seinen Aposteln und Propheten geoffenbart ist, das nehmliche sehe, wie in dem, was auch vor der Erscheinung des Weltheilandes Weisheit Gottes war. Vermöge dieser war ein Solomo weise, über dessen Weisheit der Heiland doch selbst seine Reden stellt, wenn er spricht: sieh, hier ist mehr denn Salomo. Damit ist gesagt, daß die, welche von ihm belehrt werden, mehr lernen, als Salomo gewußt habe. Denn, wollte man einwenden, der Heiland habe zwar mehr gewußt, als Salomo, jedoch Andern darum nicht mehr mitgetheilt, als Salomo gewußt *), wie stimmt alsdann damit das Folgende zusammen: „die Königin vom Mittag wird aufstehen im jüngsten Gericht, und die Menschen dieses Geschlechts verdammen; denn sie kam von den Enden der Erde, um Salomo zu hören, und siehe, hier ist mehr denn Salomo?" Es gibt demnach eine Weisheit der Welt, und eine unter den Obersten dieser Welt, vielleicht getheilte Weisheit. Von der Weisheit des Einen Gottes aber müssen wir wohl annehmen, daß sie in den Alten weniger hervorgetreten sey, dagegen in Christus sich wirksamer und kräftiger geoffenbaret habe. Doch von der Weisheit Gottes werden wir an einem andern Orte zu reden Gelegenheit finden.

9. Da wir jetzt den Abschnitt von den feindlichen Mächten behandeln, so halte ich auch die Erklärung für nöthig, wie sie solche Kämpfe erregen, um dem menschlichen Geiste falsches Wissen eingeben, und die Seelen verführen, die sie glauben machen, die Weisheit gefunden zu haben. Wir unterscheiden zunächst Weisheit dieser Welt und Weisheit der

*) sciverat denke ich aus dem vorigen hinzu: denn, wenn man tradebat dazu zieht, so ist wieder kein Unterschied angegeben im Besitze der Weisheit, von dem die Rede ist.

Fürsten dieser Welt, um daraus zu erkennen, wer die Urheber dieser Weisheit, oder vielmehr Weisheiten, seyen. Ich glaube, wie gesagt, daß die Weisheit der Welt anderer Art, als jene Weisheiten der Fürsten, und daß darunter das eigentlich Weltliche zu verstehen sey. Sie hat keinen Begriff von der Gottheit, von dem Weltplan, und von dergleichen erhabenen Gegenständen, oder auch von der Sittenlehre, sondern besteht etwa in Dichtkunst, Sprachkunde, Redekunst, Meßkunde, Tonkunst; und vielleicht darf man auch noch die Arzneikunde dazurechnen. Dieß ist der Inbegriff der Weisheit der Welt. Unter Weisheit der Häupter dieser Welt verstehen wir sodann die sogenannte Geheimlehre der Aegyptier, die Sterndeuterei der Chaldäer, die vermeintliche Wissenschaft vom Unendlichen der Indier *), und die mannigfaltige und reiche Götterlehre der Griechen. Daher finden wir auch in der heiligen Schrift, z. B. bei Daniel (10.), Häupter der verschiedenen Völker, ein Haupt des Perserreiches, ein anderes des Griechenthums, was dem ganzen Zusammenhang nach nicht Menschen, sondern besondere Mächte sind. Auch bei Ezechiel wird eine gewisse geistige Macht als Fürst von Tyrus bezeichnet. Diese und ähnliche, die ihre eigene Weisheit und eigene Systeme aufgebaut haben, als sie unsern Herrn und Heiland verkündigen hörten, daß er dazu in die Welt gekommen sey, um jene Gebäude falscher Weisheit zu zerstören, stellten ihm fortwährend nach, weil sie nicht wußten **), was in ihm verborgen sey. „Die Könige der Erde lehnen sich auf, und die Fürsten versammeln sich wider den Herrn und seinen Gesalbten (Ps. 2, 2.)." Weil der Apostel diese ihre Nachstellungen und Anschläge wider den Sohn Gottes erkannt hat, da sie den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten, sagt er: Wir reden von der Weisheit unter den Vollkommenen — — welche Keiner der Für-

*) Indorum, wie schon Semler statt Judaeorum vorgeschlagen, ist wirklich die Lesart der bessern Cod. „Scientia excelsi" heißt hier der Brahmismus.

**) ignorantes, quia obtegeretur intrinsecus ist die richtige Lesart, die schon Semler und Rößler vermutheten.

sten dieser Welt kennt; denn, wenn sie sie kennten, hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt.

10. Nun ist freilich auch die Frage, ob die Fürsten dieser Welt die Weisheit, womit sie die Menschen berücken wollen, aus Heimtücke und Schadenfreude oder bloß aus Irrthum den Menschen aufdringen, weil sie für Wahrheit halten, und auch andere lehren wollen, was sie für wahr halten, was ich wirklich annehme. Denn wie z. B. die griechischen Weisen und Häupter der Secten erst nachdem sie die falsche Lehre für Wahrheit angenommen, und bei sich als Wahrheit anerkennt haben, auch andere von ihren Meinungen zu überzeugen suchen, so thun wohl auch die Fürsten dieser Welt, die bösen Mächte, die in derselben die Herrschaft über bestimmte Völker erhalten haben und daher Fürsten dieser Welt heißen. Außer diesen Fürsten gibt es auch noch andere Kräfte *), welche eine eigenthümliche Wirksamkeit äußern, die sie sich aus freier Entschließung erwählt haben, und unter welchen jene die vornehmsten sind, die die Weisheit dieser Welt darstellen. So wirkt eine eigene Kraft die Dichtkunst, eine andere die Meßkunde, andere treiben wieder zu andern Künsten und Wissenschaften an. Die Griechen waren wirklich der Meinung, daß die Poesie ohne eine Art Raserei nicht bestehen könne; daher erzählt auch ihre Geschichte von den sogenannten Sehern, daß sie manchmal von dem Geist des Wahnsinns ergriffen worden seyen. Was sagen wir nun von denen, die sie göttlich nennen, und die vermöge der in ihnen wirkenden Dämonen in kunstreichen Versen Antwort ertheilen? Doch auch die sogenannten Magier oder Zauberer **) haben, durch Anrufung der Dämonen, Knaben von zartem Alter außerordentliche und erstaunliche Gedichte sprechen lassen. Dieß läßt sich also begreifen. Wie reine und makellose Seelen,

*) Rufin hat hier den Ausdruck ενεργειαι beibehalten und durch „i. e. virtutes spiritales aliquas" erklärt. — Auch eine Spur der Aechtheit dieses Stücks.

**) quos magos vel maleficos dicunt. So sagt Suet im Nero. C. 16. von ihren Meinungen superstitia maleficа. Im griech. Text stand ohne Zweifel μαγους η γοητας (welches bekanntlich auch „Betrüger" überhaupt bedeutet); denn beide Ausdrücke bezeichnen die nehmliche Erscheinung in der ersten Kirche.

die sich mit aller Hingebung und Reinheit Gott geweiht, durch Enthaltung sich von der Berührung der Dämonen rein erhalten und in frommen Uebungen erbaut haben, Antheil am Göttlichen nehmen, und der Weissagung und anderer göttlichen Gnadengaben gewürdigt werden: so müssen wohl auch die, welche sich den feindlichen Mächten, sey es absichtlich oder durch ihre Lebensweise nachgiebig und geneigt zeigen, ihre Eingebungen in sich aufnehmen und ihrer Weisheit und Kunst theilhaftig werden. So werden sie von der Wirksamkeit derer besessen, deren Dienst sie sich unterzogen haben.

11. In Hinsicht derer, welche eine andere Lehre von Christo aufstellen, als die Schrift vorschreibt, ist die Betrachtung nicht überflüssig, ob die bösen Mächte in feindlicher Absicht gegen den Glauben an Christum solche falsche und gottlose Meinungen erdichtet: oder, weil sie das Wort Christi vernahmen, und es doch weder aus den Tiefen des Gewissens ausstoßen, noch rein und unbefleckt bewahren konnten, durch ihre Sprecher (daß ich so sage) Irrthümer anstatt der geistigen Wahrheit aufgebracht haben. Allerdings ist nicht unwahrscheinlich, daß die von Gott abgefallenen und flüchtig gewordenen Geister aus entschiedener Bosheit und Neid gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniß der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen.

Es ist nun jeden Falls klar, daß die menschliche Seele, solange sie im Körper ist, für verschiedene Einwirkungen guter und böser Geister empfänglich ist: und zwar für die der bösen auf doppelte Weise. Entweder nehmen sie die Seele ganz in Besitz und lassen die Besessenen Nichts selber denken und fühlen, was bei den Energumenen, wie man sie nennt, den offenbaren Wahnsinnigen, der Fall ist: dergleichen auch die waren, die nach dem Evangelium von dem Herrn geheilt wurden; oder sie verführen die denkende und fühlende Seele durch allerlei Gedanken und falsche Einflüsterungen: wie Judas durch Eingebung des Teufels zum Verrath verleitet wurde. Denn die Schrift sagt ausdrücklich (Joh. 13, 2): „da schon der Satan

dem Judas Iſcharioth in's Herz gegeben hatte, daß er ihn verrieth.“ Einwirkungen eines guten Geiſtes dagegen verſpürt Einer, wenn er ſich zum Guten ermuntert, und für's Göttliche begeiſtert fühlt. So haben die heiligen Engel und Gott ſelbſt in den Propheten gewirkt, indem er ſie durch fromme Einwirkungen zum Beſſern rief, ſo doch, daß es in der freien Wahl des Menſchen ſtand, ob er dem Ruf zum Göttlichen folgen wollte oder nicht. Daher läßt ſich auch genau unterſcheiden, ob die Seele durch die Nähe eines beſſern Geiſtes angeregt werde, wenn ſie nehmlich durch die eintretende Begeiſterung keine Störung der Vernunft erleidet, und ihre freie Wahl nicht verliert. Ein Beiſpiel hievon ſind ſämmtliche Propheten und Apoſtel, die ohne alle Geiſtesſtörung den göttlichen Sprüchen als Organe dienten *). Und daß durch Eingebungen guter Geiſter das Gedächtniß des Menſchen zur Erinnerung an das Gute geweckt werde, haben wir oben ſchon an dem Beiſpiel des Mardochai und Artaxerxes gezeigt.

12. Auch dieß iſt noch zu unterſuchen **), warum die menſchliche Seele bald von dieſen, bald von jenen Mächten in verſchiedenem Sinne angeregt werden. Ich ſetze hier ebenfalls Urſachen voraus, die früher ſind, als die Einkörperung: wie das Hüpfen des Johannes in Mutterleibe beweist, als Eliſabeth auf den Gruß der Maria ſich für eine Unterredung mit ihr zu gering erkannte, und wie der Prophet Jeremias bezeugt, welcher (1, 5.) von Gott erkannt war, ehe er ihn in Mutterleib bildete ***), von ihm geheiligt, ehe er ſich der Mutter

*) divinis responsis ministrabant; ich vermuthe τοις θειοις χρηαμοις υπηρετησαν.

**) Sed et hoc requirendum etc. So führt Hier. ad Av. dieſe Stelle an, übereinſtimmend mit Rufin faſt in den Worten. Rue ſagt in Beziehung auf das Fragment bei Hier.: quod revera hoc loco dixisse Originem, fidem facit Rufeni interpretatio. Die richtige Anſicht von dem Verhältniß beider Verſionen.

***) Rufin hat „antequam plasmaretur“, die LXX. aller Codd. προ τουμε πλασαι σε. Alſo iſt jenes wohl ein Ueberſetzungsfehler. Hieron. hat dieſes Citat übergangen, weil es ihm um die Anſicht des Orig., nicht um deren bibliſchen Beweis zu thun war.

die sich mit aller Hingebung und Reinheit Gott geweiht, durch Enthaltung sich von der Berührung der Dämonen rein erhalten und in frommen Uebungen erbaut haben, Antheil am Göttlichen nehmen, und der Weissagung und anderer göttlichen Gnadengaben gewürdigt werden: so müssen wohl auch die, welche sich den feindlichen Mächten, sey es absichtlich oder durch ihre Lebensweise nachgiebig und geneigt zeigen, ihre Eingebungen in sich aufnehmen und ihrer Weisheit und Kunst theilhaftig werden. So werden sie von der Wirksamkeit derer besessen, deren Dienst sie sich unterzogen haben.

11. In Hinsicht derer, welche eine andere Lehre von Christo aufstellen, als die Schrift vorschreibt, ist die Betrachtung nicht überflüssig, ob die bösen Mächte in feindlicher Absicht gegen den Glauben an Christum solche falsche und gottlose Meinungen erdichtet: oder, weil sie das Wort Christi vernahmen, und es doch weder aus den Tiefen des Gewissens ausstoßen, noch rein und unbefleckt bewahren konnten, durch ihre Sprecher (daß ich so sage) Irrthümer anstatt der geistigen Wahrheit aufgebracht haben. Allerdings ist nicht unwahrscheinlich, daß die von Gott abgefallenen und flüchtig gewordenen Geister aus entschiedener Bosheit und Neid gegen diejenigen, denen durch die Erkenntniß der Wahrheit der Weg zu jener Stufe gebahnt wird, von welcher sie herabgestürzt sind, Irrlehren und Betrügereien ersinnen, um jene Fortschritte zu hemmen.

Es ist nun jeden Falls klar, daß die menschliche Seele, solange sie im Körper ist, für verschiedene Einwirkungen guter und böser Geister empfänglich ist: und zwar für die der bösen auf doppelte Weise. Entweder nehmen sie die Seele ganz in Besitz und lassen die Besessenen Nichts selber denken und fühlen, was bei den Energumenen, wie man sie nennt, den offenbaren Wahnsinnigen, der Fall ist: dergleichen auch die waren, die nach dem Evangelium von dem Herrn geheilt wurden; oder sie verführen die denkende und fühlende Seele durch allerlei Gedanken und falsche Einflüsterungen: wie Judas durch Eingebung des Teufels zum Verrath verleitet wurde. Denn die Schrift sagt ausdrücklich (Joh. 13, 2): „da schon der Satan

zunehmen *). Manchmal ist eine Seele wachsam, weist die Bösen zurück und zieht den Beistand der Guten an sich; eine träge dagegen ist unvorsichtiger, gibt den bösen Geistern Raum, welche im Verborgenen lauern, wo sie etwa in einer unbewachten Stunde die menschliche Seele überfallen mögen, wie der Apostel Petrus (I, 5, 2.) sagt: unser Widersacher, der Teufel geht umher, wie ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge. Daher haben wir auch Tag und Nacht zu wachen, daß wir dem Teufel nicht Raum geben, und müssen suchen, die Diener Gottes, die zur Unterstützung der zum Heile Berufenen ausgesandt sind, zu gewinnen (Hebr. 1, 14.) damit sie gern in unser Inneres einziehen, Wohnung bei uns machen, und uns in ihrem Sinne leiten, wofern sie die Wohnung unsers Herzens von dem Dienste der Tugend und der Heiligkeit geschmückt finden **).

Dritter Abschnitt. (IV. Cap.)

Von den bloß menschlichen Versuchungen ***).

Dieß mag genug seyn für die Frage von den Mächten, die dem Menschengeschlechte feindlich gesinnt sind. Nun glaube

*) Rufin übersetzt so wörtlich, daß die Uebers. ohne Rückübersetzung unverständlich ist. *De his, quae suggeruntur, interdum etiam in hoc existere anteriores nativitatis corporeae causae putandae sunt*; d. h. *Δ. δε — και εν τουτω ποτε — προτεραι της ενσωματωσεως αιτιαι.* Zwar lesen mehrere Ms. anterioris, was aber wohl nur Verbesserung ist. Der Sinn bleibt übrigens derselbe, ob ich lese: προτεραι (προ) της, d. h. η η ενσωμ. oder: προτερας ενσωματωσεως; nur sagt Or. nicht gerade, daß die Seele in ihrem vorirdischen Daseyn auch „eingekörpert" sey.

**) Wenn nicht die so oft wiederkehrende Verwahrung der freien sittlichen Thätigkeit gegenüber von fremder Einwirkung in diesen Worten läge, so möchte ich den Schluß für rufinische Nutzanwendung halten.

***) Einige Pariser Msc. haben keine Unterbrechung. Rue zieht den

ich auch die bloß menschlichen Versuchungen nicht übergehen zu dürfen, die aus Fleisch und Blut, aus der Klugheit des Fleisches und Blutes, welche Gott widerstreitet, entspringen, nachdem wir die übermenschlichen Kämpfe, die wir mit den Fürsten und Gewalten und mit den Herren der Finsterniß, oder auch mit den bösen Geistern und unreinen Dämonen führen, beschrieben haben.

Ob die Behauptung wahr sey, daß Jeder *) zwei Seelen habe, habe ich hier zu zeigen. Im Allgemeinen ist die Frage, ob überhaupt in dem Menschen, der aus Seele, Leib und Geist besteht, noch eine besondere Kraft vorhanden sey, mit einem eigenen Trieb und Reiz zum Bösen? Sey es nun, daß, wie Andere diese Frage stellen, etwa eine Doppelseele in uns sey, eine himmlischere, und eine irdische **); oder daß wir schon insofern, als wir an Körper gebunden sind (die ihrer Natur nach todt und erstorben sind, weil erst durch uns, die Seelen, die Körpermasse belebt wird, die an sich dem Geiste entgegengesetzt und feindlich ist) zu dem bösen hingezogen werden, das in der Sinnlichkeit liegt ***)? Eine dritte Frage ist, ob die Seele, wie einige Griechen †) der Meinung waren,

---

ersten Satz bis adversantur noch zum vorigen Abschnitt. Allein Orig. recapitulirt immer am Anfang eines neuen (vergl. den Anfang des zweiten und des dritten Buches), und geht dann auf den Inhalt des folgenden über; so hier.

*) per substantiam stünde überflüssig; dafür hat Rue aus Par. Man. per singulos. — Rufin hat diesen Satz mit dem vorangehenden confundirt, den er unrichtig als Vordersatz zu diesem betrachtete.

**) Ohne Zweifel deutet Orig. damit auf den Dualism. der Gnostiker überhaupt, nicht bloß auf den des Basilides, der zuerst diese Unterscheidung gemacht. Auch Tatian spricht von einer Doppelseele, einer sterblichen und einer unsterblichen: πρ. ελληνας, C. 12.

***) Nach dem Marcionismus. (Neand. I. S. 528.).

†) Die platonische ψυχη λογικη und αλογος, und die Eintheilung der letzteren in θυμος und οργη, oder υβρις. Orig. führt sie auch c. Cels V, 6, 7. unter Plato's Namen an. Das Ganze beruht auf der poetischen Einkleidung im Phädrus, C. 25—37. Daraus entstand die Meinung von einer dreifachen Seele, welche in der interessanten Schrift δοξαι περι ψυχης (aus dem 4. Jahrhundert) also charakterisirt wird: μη απορειτω δε τις την ιδιωτικην

zwar dem Wesen nach Eine sey, aber aus mehreren Theilen bestehe, von denen der Eine der vernünftige, der andere der nicht vernünftige heißen könne, und letzterer, der nicht vernünftige, sich wieder in zwei Leidenschaften theile, Gemüthlichkeit und Zornsucht. Diese drei Ansichten von der Seele finden sich vor. Die zuletzt angeführte Meinung griechischer Philosophen, daß die Seele dreitheilig sey, läßt sich schwerlich durch Zeugnisse aus der heiligen Schrift bestätigen: den beiden übrigen dagegen könnten wohl einige Stellen angemessen gefunden werden.

2. Zuerst wollen wir die Behauptung erörtern, daß wir eine gute oder höhere, und eine niedere oder irdische Seele haben, und daß die gute vom Himmel komme, wie die Seele Jakobs *), die schon in Mutterleib ihm den Sieg über seinen Bruder Esau in die Hand gab, die in Jeremias aus Mutterschoos geheiligt kam, und in Johannes in Mutterleibe des heiligen Geistes voll war. Von der niedern Seele aber sagen sie, daß sie mit dem Körper aus körperlichem Saamen entstehe, und außer dem Körper nicht bestehen könne; weßwegen sie auch häufig Fleisch genennt wird. Denn die Stelle „das Fleisch gelüstet wider den Geist" (Gal. 5, 17.) nehmen sie nicht von dem Fleisch, sondern von der eigentlichen Fleischesseele.

αποριαν εκεινην· τι ουν τρεις ψυχας εχομεν, και υπο τριων ψυχων διοικουμεθα; λεγω γαρ, οτι ωσπερ ενωθεισα η ψυχη τῳ σωματι τουτω, δοκει μεν εν τι πραγμα ποιειν, κατ αληθειαν δε ουχ εν τι εστιν· ουτω τη τε αλογω και τη φυτικη συνημμενη μιαν μεν τινα συνεργειαν (so möchte ich für σονεχειαν lesen) ποιει δια την συναφειαν. Der Verfasser nimmt eine vernünftige, eine thierische und eine Pflanzenseele im Menschen zugleich an, und will sich gegen jenes Mißverständniß einer solchen Triplicität verwahren. Seine Schrift steht als Anhang in Tarins Ausgabe der Philokalie.

*) Die Unterscheidung ist ψυχη πνευματικη, ουρανια — und υλικη, γηινη. Uebrigens ist nicht bekannt, ob die Gnostiker, die diese Unterscheidung machten, sich gerade auf die Seele Jakobs, Jeremias und Johannes beriefen. Dieß sind wohl Belege, die Orig. aus dem Früheren hieher zieht.

Nichts destoweniger suchen sie dabei auch jenes festzuhalten, was im Levitikus (17, 14.) steht: die Seele alles Fleisches ist in seinem Blute. Weil das durch das ganze Fleisch verbreitete Blut dem Fleische Leben gibt, so sey im Blute das Beseelende, welches die Seele des Fleisches genannt werde. Dasselbe, was in diesen beiden Stellen angedeutet werde, liege auch, sagen sie, in dem Ausdrucke „die Weisheit des Fleisches, der Geist der Materie (πνευα υλικον), der dem Gesetz Gottes nicht unterworfen *) ist, und nicht unterworfen seyn kann, weil er nur irdische und sinnliche Neigungen hat. Dahin beziehen sie auch die Stelle (Röm. 7, 23.), wo der Apostel sagt: „ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetz meines Geistes widerstreitet, und mich gefangen nimmt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist." Wendet man ihnen ein, daß dieses von der natürlichen Beschaffenheit des Körpers zu verstehen sey, vermöge welcher er an sich todt ist, gleichwohl aber einen Sinn, eine Weisheit enthält, die Gott feindlich ist, und dem Geiste widerstrebt, so wie man auch sagen kann, das Fleisch habe eine Stimme, die sich gegen den Hunger, Durst, Frost und gegen jede Unlust, sey es aus Uebersättigung oder Mangel, erhebe; so suchen sie diese Einwendung dadurch zu widerlegen, daß sie auf eine Menge anderer Leidenschaften der Seele hinweisen, die nicht im Fleische ihren Ursprung haben, und doch dem Geist widerstreben: als Ehrgeiz, Habsucht, Eifersucht, Neid, Stolz und dergleichen; und setzen die Ursache von diesen Uebeln einzig und allein in die materielle, aus körperlichem Saamen erzeugte Seele. Dafür berufen sie sich auch auf die Worte des Apostels (Gal. 5, 19.): „Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Giftmischerei, Feind-

*) Die Worte Röm. 7, 9. εζων χωρις νομου ποτε, sagt Orig. Comm. in ep. ad. Rom. (ed. Rue Vol. IV. p. 549. ed. Erasmi, II, p. 441.) bezogen die Pythagorizantes haeretici (Neander KG. I, S. 454. macht daraus „Basilides") auf den Zustand der Seelen in animalibus, avibus vel piscibus, ehe sie in menschliche Leiber einträten. Ob Origenes die nehmlichen auch hier im Sinne habe, will ich nicht entscheiden.

schaft u. s. w.", und behaupten, daß nicht alles dieß aus der Gewohnheit oder der Lust des Fleisches entspringen, und im seelenlosen Stoffe, dem Fleische, seinen Grund habe. Ein anderes Wort (1 Cor. 1, 26.): „Sehet an, Brüder, euern Beruf; nicht viel Weise unter Euch *) nach dem Fleisch" wäre demnach so zu verstehen, daß es eine eigene Weisheit des Fleisches der Materie gebe, im Gegensatz zu der geistigen Weisheit; die aber ohne eine Seele des Fleisches, welche die sogenannte fleischliche Weisheit besitzt, nicht bestehen kann. Wenn es heißt: „das Fleisch streitet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch, daß wir nicht thun, was wir wollen"; so sagen sie, was ist es denn, von dem er sagt, wir thun nicht, was wir wollen? von dem Geiste **) kann es nicht gesagt seyn: denn der Wille des Geistes wird nicht gehindert; allein auch von dem Fleisch nicht: denn, wenn es keine eigene Seele hat, so kann es auch keinen Willen haben. Es kann also nur von dem Willen der Seele gesagt seyn, die wirklich eigenen Willen hat, und zwar einen widerstrebenden. Aus diesem folgt, daß der Wille dieser Seele gleichsam in der Mitte stehe zwischen Fleisch und Geist, und dem Einen oder Andern nach Willkühr diene. Hat er sich der Fleischeslust hingegeben, so macht er fleischlichgesinnte; verbindet er sich mit dem Geiste, so wirkt er geistlichgesinnte Menschen ***). Was will nun der Apostel damit sagen: „Ihr aber

*) So hat diese Stelle Rufin.

**) Einige Ausgaben haben hier unpassend „spir. sancto."

***) σαρκικοι — πνευματικοι. Bisher spricht Orig. im Sinne der Gnostiker. Die Einwendungen, die er darauf macht, sind aphoristisch hingeworfen. Dieß ist zwar öfter die Weise des Disputirens bei Orig., aber doch scheint mir, Rufin habe den Sinn dieser psychologischen Untersuchung nicht ganz gefaßt, und uns bei dem besten Willen eine mangelhafte Uebersetzung dieses Abschnitts geliefert. Denn daß Orig. selbst sich zu dieser Meinung bekenne (wie einige Dogmenhistoriker lehren), ist nicht bloß mit dem Schluß dieses Abschnitts „hoc solis haereticis placet, et nos ex singulis personis quae dici possunt, disputationis causa de singulis dogmatibus protulimus", sondern auch mit der oben entwickelten Ansicht von der Seele (II, 8. 9. §. 5. wo der gnostischen Unterscheidung förmlich widersprochen wird) nicht zu vereinigen.

seyd nicht im Fleisch, sondern im Geist (Röm. 8, 9.)?" Untersuchen wir, was überhaupt der Wille zwischen Geist und Fleisch sey, außer dem Willen des Fleisches oder des Geistes. Gewiß ist einmal Alles, was des Geistes ist, des Geistes Wille; und was Werk des Fleisches genannt wird, des Fleisches Wille. Was soll nun außerdem noch der besondere Wille der niedern Seele seyn *), den uns der Apostel nicht thun lassen will, wenn er sagt: „daß ihr nicht thut, was ihr wollt?" Denn darin scheint doch zu liegen, daß jener Wille weder dem Einen noch dem Andern, weder dem Fleisch noch dem Geist anhängen müsse. Man kann sagen, wie es der Seele besser ist, ihren Willen zu thun als den Willen des Fleisches, so ist es ihr auch besser, den Willen des Geistes, als den ihrigen zu thun. In welchem Sinne sagt also der Apostel „daß ihr nicht thut, was ihr wollt?" weil **) in dem Kampfe zwischen Fleisch und Geist der Sieg nicht immer dem Geist gewiß ist; denn es ist augenscheinlich, daß er meistens dem Fleische unterliegt ***).

3. Da wir einmal in eine so tiefe Untersuchung gerathen sind, daß es nöthig ist, die Sache von allen Seiten zu beleuchten, so wollen wir sie auch so betrachten: wie es der Seele besser ist, daß sie dem Geiste folge, wenn der Geist das Fleisch besiegt hat, so möchte es ihr auch zuträglicher seyn, von dem Fleische überwältigt zu werden, als auf ihrem Eigenwillen zu beharren; obgleich es an sich immer schlechter ist, wenn die wollende Seele dem dem Geiste widerstrebenden Fleische gehorcht und sich mit ihm verbindet. Denn weil sie weder

*) voluntas animae, quae extrinsecus nominatur (της εξω καλουμενης? denn auf voluntas kann dieß nicht wohl bezogen werden, da gleich darauf folgt): quam voluntatem nolens nos facere Ap. War nun das εξω eine eigene Bezeichnung in dieser Sache, oder steht es für κατω, wie oben öfters anima *inferior*? der Zusammenhang erfordert dieses.

**) quoniam, nicht quomodo; denn dieser Satz enthält die Antwort und die eigentliche Meinung des Origenes.

***) obedire — carni) in den ältern Edit. Obtinere) bei Rue; nur muß dann carnem gelesen werden; und der Sinn ist derselbe.

schaft u. s. w.", und behaupten, daß nicht alles dieß aus der Gewohnheit oder der Lust des Fleisches entspringen, und im seelenlosen Stoffe, dem Fleische, seinen Grund habe. Ein anderes Wort (1 Cor. 1, 26.): „Sehet an, Brüder, euern Beruf; nicht viel Weise unter Euch *) nach dem Fleisch" wäre demnach so zu verstehen, daß es eine eigene Weisheit des Fleisches der Materie gebe, im Gegensatz zu der geistigen Weisheit; die aber ohne eine Seele des Fleisches, welche die sogenannte fleischliche Weisheit besitzt, nicht bestehen kann. Wenn es heißt: „das Fleisch streitet wider den Geist, und der Geist wider das Fleisch, daß wir nicht thun, was wir wollen"; so sagen sie, was ist es denn, von dem er sagt, wir thun nicht, was wir wollen? von dem Geiste **) kann es nicht gesagt seyn: denn der Wille des Geistes wird nicht gehindert; allein auch von dem Fleisch nicht: denn, wenn es keine eigene Seele hat, so kann es auch keinen Willen haben. Es kann also nur von dem Willen der Seele gesagt seyn, die wirklich eigenen Willen hat, und zwar einen widerstrebenden. Aus diesem folgt, daß der Wille dieser Seele gleichsam in der Mitte stehe zwischen Fleisch und Geist, und dem Einen oder Andern nach Willkühr diene. Hat er sich der Fleischeslust hingegeben, so macht er fleischlichgesinnte; verbindet er sich mit dem Geiste, so wirkt er geistlichgesinnte Menschen ***). Was will nun der Apostel damit sagen: „Ihr aber

*) So hat diese Stelle Rufin.

**) Einige Ausgaben haben hier unpassend „spir. sancto."

***) σαρκικοι — πνευματικοι. Bisher spricht Orig. im Sinne der Gnostiker. Die Einwendungen, die er darauf macht, sind aphoristisch hingeworfen. Dieß ist zwar öfter die Weise des Disputirens bei Orig., aber doch scheint mir, Rufin habe den Sinn dieser psychologischen Untersuchung nicht ganz gefaßt, und uns bei dem besten Willen eine mangelhafte Uebersetzung dieses Abschnitts geliefert. Denn daß Orig. selbst sich zu dieser Meinung bekenne (wie einige Dogmenhistoriker lehren), ist nicht bloß mit dem Schluß dieses Abschnitts „hoc solis haereticis placet, et nos ex singulis personis quae dici possunt, disputationis causa de singulis dogmatibus protulimus", sondern auch mit der oben entwickelten Ansicht von der Seele (II, 8. 9. §. 5. wo der gnostischen Unterscheidung förmlich widersprochen wird) nicht zu vereinigen.

der Einzigen Seele in uns annehmen, deren Heil oder Verderben von ihrer freien That abhängt. Welcher Art sind überhaupt die Leidenschaften, bei welchen wir uns nach zwei Seiten hingezogen fühlen, indem ein Streit der Gedanken in uns entsteht, und wir uns aus scheinbaren Gründen bald zu diesem, bald zu jenem hinneigen, uns bald Vorwürfe machen, bald schmeicheln? Wenn wir sagen, daß böse Geister ein zweideutiges und sich widersprechendes Urtheil in sich tragen, so ist es Nichts Sonderliches, wenn auch in dem Menschen etwas Aehnliches Statt findet, wo eine zweifelhafte Sache in Frage kommt, und die Wahl des Rechten und Guten *) entschieden werden soll. Kein Wunder also, wenn zweierlei Ansichten der Wahrscheinlichkeit, die sich entgegenstehen, die Seele nach entgegengesetzten Richtungen mit sich fortreißen. Fordert dich z. B. dein Gedanke zum Glauben und zur Furcht Gottes auf, dann kann man nicht sagen, daß das Fleisch streite wider den Geist; wenn es aber in Zweifel gezogen wird, ob etwas wahr und gut sey, dann wird die Seele nach verschiedenen Seiten hingezogen. Wenn also das Fleisch zur Lust reizt, und die Besinnung diesem Reize widersteht, so ist dieß noch kein besonderes Seelenleben, das dem andern widerstrebt, sondern die natürliche Beschaffenheit des Körpers, der von Saamenflüssigkeit erfüllt, sich entleeren will. So wenig, als es eine besondere Kraft oder ein anderes Seelenleben ist, das uns durch Durst zum Trinken, oder durch Hunger zur Speise reizt. Vielmehr, wie diese Dinge nach dem natürlichen Kreislaufe begehrt und ausgeleert werden, so will auch der nach gewissen Zeiten angehäufte Saamen weggeschafft seyn. Und dieß geschieht oft sogar nicht durch fremden Antrieb, daß er sich manchmal selbst entleert. Die Worte „das Fleisch gelüstet wider den Geist" verstehen sie demnach so, daß Gewohnheit oder Bedürfniß oder Fleischeslust den Menschen von Gott und göttlichen Dingen losreiße. Denn von leiblichen Bedürfnissen

*) quod rectius vel *utilius* eligatur, wie nachher: quod verum et utile est — hier ist das utile nicht im gemeinen Sinne der Nützlichkeit, sondern als χρησον, das Gute an sich, zu fassen.

eingenommen, können wir uns nicht dem Göttlichen und Ewigen widmen. Umgekehrt kann man sagen, die Seele, die sich dem Göttlichen und dem Geiste ergibt, widerstrebt dem Fleische, weil sie alsdann von sinnlichen Lüsten nicht zerstreuen läßt. So erklären sie denn den Ausdruck „Weisheit des Fleisches" nicht von einer wirklichen Seele oder Weisheit des Fleisches, sondern als Metapher; wie man sagt, die Erde dürste, ein Haus wolle erneuert seyn, und dergl. So also ist auch jener Ausdruck zu verstehen: das Fleisch gelüstet wider den Geist. Sie berufen sich auf den Ausspruch: „das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde." Denn was zum Herrn schreit, ist nicht das Blut selbst, sondern dieß ist eine bildliche Redensart für: die That dessen, der Blut vergossen, fordert Rache. Ferner verstehen die das Wort des Apostels (Röm. 7, 23.) so: der, welcher sich dem göttlichen Worte widmen wolle, werde durch sinnliche Triebe und Gewohnheiten zerstreut und verhindert, sich der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse mit allem Ernste zu ergeben.

5. Daß aber unter den Werken des Fleisches auch Sekten, Neid, Streit und Anderes aufgezählt ist, das erklären sie so: wenn die Seele einen gemeinen Sinn angenommen, sich den sinnlichen Leidenschaften ergeben hat, und von der Sündenlast fast erdrückt wird, so daß sie keines geistigen Aufschwungs mehr fähig ist; dann ist sie Fleisch geworden, und führt den Namen von dem, worin sie hauptsächlich thätig ist. Endlich stellen sie auch die Frage entgegen: wer denn der Schöpfer dieser fleischlichen Seele seyn sollte? Sie, versteht sich, nehmen nur Gott als Schöpfer des Fleisches, wie des Geistes. Sagt man nun, der gute Gott habe ein ihm Widerstrebendes erschaffen, so ist dieß Unsinn. Nimmt man also die Weisheit des Fleisches, die Gott feindlich ist, als in der Schöpfung gegründet, so müßte er etwas Feindliches erschaffen haben, das weder ihm noch seinem Gesetz unterworfen seyn könnte, sofern es rein thierisch wäre. Unter dieser Voraussetzung aber entfernt man sich wenig von denen, die einen solchen Unterschied der Seelen festsetzen, daß sie von Natur schon zur Verdammung oder zur Seligkeit bestimmt

der Einzigen Seele in uns annehmen, deren Heil oder Verderben von ihrer freien That abhängt. Welcher Art sind überhaupt die Leidenschaften, bei welchen wir uns nach zwei Seiten hingezogen fühlen, indem ein Streit der Gedanken in uns entsteht, und wir uns aus scheinbaren Gründen bald zu diesem, bald zu jenem hinneigen, uns bald Vorwürfe machen, bald schmeicheln? Wenn wir sagen, daß böse Geister ein zweideutiges und sich widersprechendes Urtheil in sich tragen, so ist es Nichts Sonderliches, wenn auch in dem Menschen etwas Aehnliches Statt findet, wo eine zweifelhafte Sache in Frage kommt, und die Wahl des Rechten und Guten *) entschieden werden soll. Kein Wunder also, wenn zweierlei Ansichten der Wahrscheinlichkeit, die sich entgegenstehen, die Seele nach entgegengesetzten Richtungen mit sich fortreißen. Fordert dich z. B. dein Gedanke zum Glauben und zur Furcht Gottes auf, dann kann man nicht sagen, daß das Fleisch streite wider den Geist; wenn es aber in Zweifel gezogen wird, ob etwas wahr und gut sey, dann wird die Seele nach verschiedenen Seiten hingezogen. Wenn also das Fleisch zur Lust reizt, und die Besinnung diesem Reize widersteht, so ist dieß noch kein besonderes Seelenleben, das dem andern widerstrebt, sondern die natürliche Beschaffenheit des Körpers, der von Saamenflüssigkeit erfüllt, sich entleeren will. So wenig, als es eine besondere Kraft oder ein anderes Seelenleben ist, das uns durch Durst zum Trinken, oder durch Hunger zur Speise reizt. Vielmehr, wie diese Dinge nach dem natürlichen Kreislaufe begehrt und ausgeleert werden, so will auch der nach gewissen Zeiten angehäufte Saamen weggeschafft seyn. Und dieß geschieht oft sogar nicht durch fremden Antrieb, daß er sich manchmal selbst entleert. Die Worte „das Fleisch gelüstet wider den Geist" verstehen sie demnach so, daß Gewohnheit oder Bedürfniß oder Fleischeslust den Menschen von Gott und göttlichen Dingen losreiße. Denn von leiblichen Bedürfnissen

*) quod rectius vel utilius eligatur, wie nachher: quod verum et utile est — hier ist das utile nicht im gemeinen Sinne der Nützlichkeit, sondern als χρηστον, das Gute an sich, zu fassen.

geschehen wird (Gen. 19, 1.). Gibt es letzte Tage, so müssen die Tage aufhören, die begonnen haben. Auch David sagt (Ps. 102, 27.): die Himmel vergehen, du bleibest: sie werden alle veralten, wie ein Gewand; wie ein Gewand wirst du sie verwandeln ꝛc. Unser Herr und Heiland bezeugt ebenfalls, daß die Welt geschaffen sey, wenn er sagt: „der sie ein Männchen und ein Weibchen schuf von Anfang" (Matth. 19, 4.) und wiederum (24, 35.) erklärt er sie für vergänglich und endlich, indem er spricht: Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte vergehen nicht. Auch der Apostel spricht von dem Ende der Welt (Röm. 8, 20.): die Schöpfung ist der Eitelkeit unterworfen wider ihren Willen, durch den, der sie unterworfen hat, in der Hoffnung, daß auch sie werde befreit werden vom Dienste der Eitelkeit für die Herrlichkeit der Kinder Gottes, und wiederum: „die Gestalt dieser Welt wird vergehen" (1 Cor. 7.). Mit jenen Worten deutet er überdieß auch auf den zeitlichen Anfang derselben hin. Denn wenn die Schöpfung auf eine gewisse Hoffnung hin der Eitelkeit unterworfen ist, so hat ihre Unterwerfung eine Ursache; was eine Ursache hat, muß auch einen Anfang haben. Mithin könnte die Schöpfung ohne Anfang nicht der Eitelkeit unterworfen werden, und nicht hoffen befreit zu werden, wenn sie nicht angefangen hatte, zu dienen. Uebrigens wird der, welcher Muße hat, sie aufzusuchen, noch viele Stellen der heiligen Schrift finden, wonach die Welt sowohl Anfang als Ende hat.

2. Sollte Einer in diesem Stücke die Aussprüche der heiligen Schrift bestreiten, so fragen wir ihn, ob er glaube, daß Gott Alles begreifen könne, oder nicht? Zu sagen, er könne das nicht, ist ein Frevel. Sagt er also (wie er ja muß), Gott begreife Alles, so muß ebendeßwegen, weil es begriffen wird, Alles einen Anfang und ein Ende haben. Denn was ohne allen Anfang ist, ist auch unbegreiflich. Der Verstand mag sich erweitern, so sehr er will, so entzieht sich immer die Möglichkeit des Begreifens, sobald kein Anfang da ist.

3. Doch, man wirft uns ein: wenn die Welt einen Anfang in der Zeit hatte, was that Gott, ehe die Welt begann? denn das Wesen Gottes müßig und unthätig zu denken oder

zu glauben, seine Güte habe irgend einmal Nichts Gutes gethan, seine Allmacht einmal keine Macht ausgeübt, ist ebenso gottlos als widersprechend. Dieß sind die Einwürfe gegen die Behauptung, daß die Welt in der Zeit angefangen, und nach der Schrift eine bestimmte Zahl Jahre ihrer Dauer habe. Ich glaube nicht, daß ein Häretiker nach seinem System leicht darauf zu antworten hätte. Wir haben den Grundsatz *), daß Gott nicht mit der sichtbaren Welt sein Schaffen begonnen habe, sondern daß vor dieser Welt eine andere gewesen sey, und nach ihr eine andere kommen werde. Willst du den Beweis, daß nach der Zerstörung dieser Welt eine neue seyn wird, so höre den Jesaja: (66, 22.) es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn, die ich vor mir erstehen lasse." Willst du wissen, ob vor der Schöpfung dieser Welt andere Welten waren: vernimm, was der Prediger (1, 9. 10.) spricht: „Was ist es, das vorher war? Eben das, was hernach seyn wird. Was ist es, das früher geschaffen wurde? Eben das, was hernach geschaffen werden wird. Es geschieht auch nichts Neues unter der Sonne. Wer **) möchte sagen: das ist neu? Es ist schon gewesen in den Zeitläufen (Aeonen), die vor uns waren. Diese Zeugnisse beweisen, daß nicht bloß vor dieser Welt andere waren, sondern auch nach ihr wieder andere seyn werden. Uebrigens ist dieses nicht so zu verstehen, als ob alle diese Welten zugleich wären, sondern es folgt eine aus der andern. Doch, es ist überflüssig, mehr hierüber zu sagen, da wir es oben genügend erörtert haben.

4. Das glaube ich nicht übergehen zu dürfen, daß die heiligen Schriften der Weltschöpfung einen eigenthümlichen

*) Nobis autem placet, bis zu Ende dieses §. bei Hier. mit Rufin ganz gleichlautend. Rößler meint, Orig. wolle mit dem Nos den Rechtgläubigen überhaupt diesen Grundsatz aufdringen. Allein es ist bloß Schriftstellermanier, und bezieht sich auf das Frühere II, 3, 4. Freilich konnte Orig. hier nicht voraussehen, daß er um solcher Sätze willen von seinen Gegnern, wie von Methodius, der diese Stelle besonders heraushebt (Photius cod. 235.), mit dem Namen eines Centauren beehrt werden würde.

**) Hieron. hat: quod loquatur et dicat: er las also ὁ anstatt ὅς, was die LXX. hier statt τις gebrauchen. Rufin: sed quis loquetur etc.

neuen Namen geben — καταβολη (Niederschlag) *) — z. B. im Evangelium Johannis **) und im Briefe an die Epheſier (1, 4.). Suchen wir die Bedeutung dieſes Namens, ſo glaube ich ſie alſo zu finden. Liegt die Vollendung der Heiligen in der unſichtbaren Welt, ſo folgt nach unſerem oben dargelegten Begriff der Vollendung ***), daß die vernünftigen Weſen auch ihren Anfang in der unſichtbaren Welt gehabt haben †). — Darunter iſt die Wohnung bei Gott und die wahre Ruhe im Himmel zu verſtehen, worin die vernünftigen Weſen verweilten, und eine urſprüngliche Seligkeit genoßen, ehe ſie in's niedere Daſeyn herabſtiegen, aus der unſichtbaren Welt in die ſichtbare wandelten und, auf die Erde geworfen, grobe Körper an ſich ziehen mußten. Von da an ſchuf ihnen Gott dem niedrigen Aufenthalt angemeſſene Leiber, und erbaute die ſichtbare Welt. Er ſchickte aber auch zum Heile und zur Züchtigung der Gefallenen ſeine Diener in die Welt, von denen die Einen beſtimmte Plätze einnahmen, um den Bedürfniſſen der Welt zu dienen: Andere die ihnen auferlegten Dienſte nur zu gewiſſen Zeiten, die Gott der Schöpfer beſtimmt hat ††), eifrig auszuüben. Die höheren Stellen in der Welt haben unter

*) Ruſin ſetzt hier weitläufig auseinander, daß dieſes Wort von den Lateinern ungeſchickt durch constitutio überſetzt werde, indem es eigentlich dejectio bedeute.

**) die Worte ſtehen Matth. 24, 21.

***) „daß das Ende dem Anfang gleich ſey" I, 6, 2.

†) So nur kann in die verderbte Stelle bei Ruſin Sinn gebracht werden, wenn ſie lautet: arbitror, quoniam quidem finis et consummatio sanctorum in his erit, quae non videntur —, ex ipsius consummationis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus, simile et initium rationabiles (nicht irrat.) creaturas habuisse censendum esse. Et si tale initium habuerint, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio jam ab initio in his, quae non videntur et aeterna sunt. Und hier, wo Ruſin fortfährt: de superioribus ad inferiora descensum est etc. glaube ich das Fragment bei Hier. ad Av. einſchalten zu müſſen: divinitus habitaculum etc. das von der ruſiniſchen Interpretation hinlänglich unterſtützt wird, und mit ihr am Ende zuſammenläuft in der Anführung der Stelle Röm. 8, 20.

††) novit i. e. εγνω = decrevit. „Deus artifex" haben beide.

ihnen Sonne, Mond und Sterne, was der Apostel die Creatur nennt, eingenommen. Diese Creatur ist der Eitelkeit unterworfen, weil sie mit groben Körpern umhüllt und dem Anschauen ausgesetzt ist. Allein sie ist nicht freiwillig der Eitelkeit unterthan, sondern durch den Willen dessen, der sie unterworfen hat, in der Hoffnung *), daß sie der Welt und den wegen ihres Falls in grobe Körper gestoßenen Seelen Dienste leiste **). Die Andern aber dienen der Weltregierung zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten, die allein der Weltschöpfer bestimmt; und wir halten sie für seine Engel ***). Um deren Willen, denen diese Einrichtung nothwendig war, ist also diese sichtbare Welt erschaffen worden: und darum heißt sie ein Niederschlag Aller aus dem höhern in das niedere Daseyn. Bei dem aber behält die gesammte Creatur die Hoffnung, befreit zu werden, sobald die gefallenen oder zerstreuten Kinder Gottes wieder vereint seyn, oder die Uebrigen ihre Dienste, die allein der Schöpfer, Gott, kennt, in dieser Welt geleistet haben werden. Und es ist anzunehmen, daß die Welt gerade so groß und so beschaffen sey, daß sie sowohl alle Seelen, die in ihr geübt werden sollen, als alle die Geister fassen mag, die jene zu leiten und zu unterstützen bestimmt sind.

5. Daß alle Vernunftwesen einerlei Ursprung haben, ist hinlänglich erwiesen: weil nur dann, wenn Jedes den Grund seiner Stellung in diesem Leben in sich selbst trägt, die Gerechtigkeit Gottes in allen Lagen derselben gerettet ist. Diese Ordnung †) der Dinge, und die ganze Erhaltung der Welt

---

*) Soweit Hieronymus.

**) Rufin; er macht aber „vel sol, vel luna, vel stella, vel angeli“ zum Subject dieses Satzes, weil er die Unterscheidung Dieser und Jener nicht aufgenommen hat.

***) Hier. nach vorausgeschicktem „et iterum“: das Folgende ist wieder nach Rufin. Hier. konnte es nicht aufnehmen, weil er den Anfang des §. nicht hatte, zu dem es den nothwendigen Schluß bildet.

†) Rue läßt unrichtig den §. 5. erst hier beginnen. Dieser Satz ist Entwicklung des Vorangehenden, und daher bei Hier., dem es hier bloß um einen Beleg der Ansicht von der Präexistenz und dem Falle aus derselben zu thun war, ganz fragmentarisch gegeben, so: quem

nach Maasgabe der früheren *) Willensrichtungen, indem einige Mächte, von Begierde nach dem Sichtbaren hingerissen, plötzlich von ihrer Höhe fielen, durch andere allmähliche sittliche Abnahme zur Erde sinken: diese freiwillig niedersliegen, jene wider ihren Willen gestürzt würden: die Einen von selbst Dienste übernehmen, um den Gefallenen die Hand zu reichen, die Andern gegen ihre Neigung gezwungen werden müssen, so lange Zeit in ihrem Dienste auszuhalten, dieß haben Einige ganz verkannt, und nicht beachtet, daß jene Mannigfaltigkeit in dem göttlichen Haushalt von früheren Ursachen des freien Willens herrühre. Daher glauben sie, die ganze Welt werde von einem blinden Ungefähr oder von einer unerbittlichen Nothwendigkeit regiert, und es stehe Nichts in unserer Macht. Und deßwegen konnten sie auch die göttliche Vorsehung nicht vorwurfsfrei erklären.

6. Wie wir schon gesagt haben, bedurften alle Seelen, die sich in dieser Welt befinden, viele Helfer und Lenker; in den letzten Zeiten aber, als das Ende der Welt bereits nahe bevorstand, und das Menschengeschlecht sich zum äußersten Verderben hinneigte, da hatte es, weil sowohl Führer als Geführte zu schwach geworden waren, an dem Beistand von Seinesgleichen nicht mehr genug, sondern erforderte die unmittelbare Hülfe des Schöpfers, um die verfallene Zucht in der Leitung wie im Gehorchen wiederherzustellen. Darum erniedrigte sich der eingeborne Sohn Gottes, das Wort und die Weisheit des Vaters, solang er in der Herrlichkeit beim Vater stand, die er hatte ehe die Welt war, nahm Knechtsgestalt an und ward

---

rerum ordinem et totam mundi providentiam, dum alia virt. de subl. corruunt, aliae paulatim labuntur etc. Dazu muß das Zeitwort bei Rufin „*non intelligentes quidam* — arbitrati sunt" gezogen werden. Die Zwischensätze sind bei Hier. — für ihn Hauptsache — mehr auseinandergehalten. Nur scheint er mir, was ohne Zweifel partic. praet. war (Rufin hat eorum, qui) unrichtig in's Praesens gesetzt zu haben.

*) jam tunc *ab origine* mundi) Rufin. Dem System gemäß muß das heißen: εκ των προτερον κατεγνωσμενων αιτιων. Vgl. III, 1, 21., wo er beweist, daß die Folgen nicht αρχηθεν, nicht von der ursprünglichen Schöpfung herrühren.

gehorsam bis zum Tode, um Gehorsam zu lehren diejenigen, welche nur durch Gehorsam zu ihrer Seligkeit gelangen konnten. Auch hat er die Gesetze des Regierens wiederhergestellt, indem er alle Feinde sich unterwarf; und ebendadurch hat er die Lenker der Seelen die wahre Regierungskunst gelehrt, daß er regieren muß, bis er seine Feinde unter seine Füße legt und auch den letzten Feind, den Tod, vernichtet. Weil er also sowohl die Ordnung des Regierens als des Gehorchens wiederherstellen wollte, mußte er vorher an sich vollziehen, was er an andern vollzogen wissen wollte: und darum war er nicht nur dem Vater gehorsam bis zum Kreuzestod, sondern auch er wird am Ende der Welt mit allen, die er sich unterworfen hat, und die durch ihn zum Heile gelangt sind, dem Vater unterworfen seyn; denn in ihm ruht Alles, er ist das Haupt, und in ihm Seligkeit und Fülle der Seligen. In diesem Sinne sagt der Apostel (1 Cor. 15, 28.) von ihm: Wenn ihm Alles wird unterworfen seyn, dann wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der Alles ihm untergeben hat, damit Gott Alles in Allem sey *).

7. Doch, ich weiß nicht, wie einige Häretiker aus Mißverständniß jener Stelle die Unterwerfung des Sohnes erniedrigend finden können. Die uneigentliche Bedeutung dieses Ausdrucks läßt sich leicht aus dem Gegentheil erkennen. Wenn die Unterwerfung nicht Etwas Gutes ist, so muß das Gegentheil, die Nichtunterwerfung gut seyn. In ihrem Sinne nun spricht der Apostel von der künftigen Unterwerfung Christi so, als ob er jetzt dem Vater nicht unterthan wäre; und es dann erst würde, nachdem ihm der Vater Alles untergeben haben wird. Allein diese Erklärung kommt mir sonderbar vor, wenn

*) Daß Christus durch seinen Gehorsam bis zum Tod den Sieg über seine Feinde errungen habe, erklärt Orig. auch gegen Celsus 1, 8. Ueber die Ansicht von der Wiederherstellung der geistlichen Regierungskunst ist ib. III, 62. zu vergleichen, επεμφθη ουν θεος λογος καθο μεν ιατρος τοις αμαρτωλοις, καθο δε διδασκαλος θειων μυηριων τοις ηδη καθαροις και μηκετι αμαρτανουσιν. Die obige Entwicklung ist auch an sich eigenthümlich genug, um für ächt origenisch zu gelten.

den, welcher solange nicht unterthan ist, bis ihm Alles unterworfen seyn wird, erst dann, wenn ihm Alles untergeben ist, und er, der König, Gewalt über Alles hat, selbst Unterthan werden soll. Sie begreifen nicht, daß die Unterwerfung Christi unter den Vater die Vollendung unserer Seligkeit, und den Sieg seines Werkes bezeichnet, indem er nicht bloß die oberste Leitung über die ganze Schöpfung, die er in's Reine gebracht, sondern auch die Anstalten zur Uebung des Gehorsams und zur Besserung des Menschengeschlechts in einem verbesserten Zustande dem Vater übergibt. Wenn nun die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater als eine gute und heilsame genommen wird, so folgt nothwendig, daß wir auch die Unterwerfung der Feinde unter den Sohn heilsam und fruchtbar denken müssen. Wenn also unter der Unterwerfung des Sohnes die vollkommene Wiederbringung der gesammten Schöpfung, so ist unter der Unterwerfung der Feinde unter den Sohn die Rettung und Wiederbringung der Verlorenen durch ihn zu verstehen.

8. Uebrigens wird die Unterwerfung durch gewisse Bildungsstufen und Zeiten hindurch, nicht durch ein zwingendes Gesetz vollendet werden. Nicht mit Gewalt, sondern durch vernünftige Belehrung und Ermahnung zum Guten, wohl auch durch Drohungen gegen die Verächter der Fürsorge für ihre eigene Heilung und Besserung soll die ganze Welt Gott unterthan werden. Wir Menschen, wenn wir Sclaven oder Söhne zu erziehen haben, halten sie durch Drohungen in der Zucht, solang sie noch Altershalber der vernünftigen Belehrung unfähig sind; haben sie aber einmal den Begriff des Guten, Nützlichen und Rechten gefaßt, so lassen sie sich ohne Furcht vor Strafe durch Vernunft zu allem Guten bewegen.

Aus diesen Erörterungen folgt *), daß wegen verschiedener sittlicher Bestrebungen auch verschiedene Welten erschaffen wer-

*) Rufin läßt hier abermals eine Lücke, indem er schnell auf den Schluß des Abschnitts überspringt. Einigermaßen kann sie durch das hier eingeschaltete Fragment bei Hieron. ad Av. ergänzt werden, das im zweiten Satze dem letzten des Ruf. entspricht, welcher bei diesem so lautet: Quomodo autem unusquisque debeat dispen-

dan müssen, und daß nach dieser Welt, die wir bewohnen, eine andere, ganz verschiedene entstehen wird. Die richtige Vertheilung gemäß den verschiedenen Rückfällen oder Fortschritten, zur Belohnung der Tugend oder Bestrafung der Sünde, in dem gegenwärtigen wie in dem zukünftigen, und in allen Weltaltern (Aeonen) vor- und rückwärts ohne Störung des freien Willens vernünftiger Wesen *), und die endliche Zurückführung des Ganzen zu Einem Ziele ist allein Gott, dem Schöpfer des Alls, möglich: da nur er die Ursachen kennt, um deren willen er die Einen nach ihrem Eigenwillen leben und von der Höhe in die unterste Tiefe stürzen läßt, die andern dagegen wieder heimzusuchen anfängt, ihnen gleichsam die Hand bietet, sie in ihren frühern Zustand zurückbringt und sogar auf einen höheren Posten stellt.

Fünfter Abschnitt. (VI. Cap.)

Vom Ende der Welt.

1. Vom Ende der Welt und der Wiederbringung des Alls haben wir, soviel uns die Aussprüche der heiligen Schrift an die Hand gaben, schon oben nach Maasgabe unserer Ein-

---

sari — — — soli deo cognitum est etc. bei Hieron. dagegen: nullusque alius diversis casibus — — — potest merito dispensare, — nisi solus conditor omnium Deus: etc. So bürgt auch hier die Abweichung des Rufin für die Aechtheit des Fragments. Daß uns vor diesem Schluß noch etwas verloren gegangen sey, mag ich wohl zugeben; doch folgt das aus dem Uebergang: ex quo sequitur etc. nicht geradezu (man sehe nur den Schluß III, 1.); und auf alle Fälle kann der Verlust nicht bedeutend seyn. — De la Rue hat unpassend alle Fragmente zu diesem Abschnitt in §. 4. vereinigt.

*) Diesen gewiß nicht unächten Beisatz verdanken wir Rufin; im Uebrigen gibt er von dispensari debeat eine weitläufige Erklärung aus

ſicht geſprochen; ich halte das Geſagte für den Unterricht hinreichend, und will nur noch wenige Bemerkungen hinzufügen, weil uns der Gang der Unterſuchung auf dieſen Punkt gebracht hat. Das höchſte Gut, nach dem die ganze vernünftige Natur hinſtrebt, oder das Ziel des Ganzen, wird auch von den meiſten Philoſophen dahin beſtimmt: das höchſte Gut ſey, ſoviel möglich, Gott ähnlich zu werden. Doch iſt dieß, glaube ich, nicht ſowohl ihre eigene Erfindung, als vielmehr aus den heiligen Schriften von ihnen entlehnt. Denn vor allen Andern hat es Moſes angedeutet, wo er die Schöpfung des erſten Menſchen erzählt. „Und Gott ſprach: laßt uns Menſchen ſchaffen nach unſerem Bilde.“ Und, ſetzt er hinzu, Gott ſchuf den Menſchen, nach Gottes Bilde ſchuf er ihn. Daß er nur ſagt „nach Gottes Bilde“, von der Aehnlichkeit aber ſchweigt, dieß beweist, daß der Menſch das Ebenbild Gottes in der erſten Schöpfung empfangen hat, die vollendete Aehnlichkeit *) aber für die Vollendung aufbehalten iſt, ſo daß er ſelber mit eigenem Fleiße mittelſt der in die Würde des Ebenbildes gelegten Möglichkeit durch Nachahmung Gottes in vollkommenen guten Werken ſich zur Gottähnlichkeit bilden ſoll. Doch, beſtimmter erklärt ſich hierüber der Apoſtel Johannes (1 J. 3, 2.), wenn er ſagt: meine Kinder, noch wiſſen wir nicht, was wir werden ſollen; wenn aber der Herr uns geoffenbaret ſeyn wird, dann werdet ihr ohne Zweifel ſagen, daß wir ihm ähnlich ſeyen **). Damit gibt er deutlich zu erkennen, daß ſowohl

dem Obigen, die er durch „id est“ wohl als eigene Zuthat bezeichnet. Ganz aus dem ruſiniſchen Zeitalter aber iſt der Schluß „*ex. s. qui ab ipso patre procedit*, qui *est gloria aeterna in secula*. Amen.“

*) εικων, und ομοιοτης wird von Orig. anders als von den übrigen griech. Vätern unterſchieden. Nur Tatian (προς ελλ.) nimmt ſchon beide Ausdrücke als Bezeichnung eines göttlichen Lebensprincips; bei Orig. iſt dieß εικων, und die ομοιοτης die Vollendung deſſelben, ſ. unten in der ſummar. Wiederholung die Stelle aus Athanaſ. de decr. Syn. Nic. Das Wort Aehnlichkeit entſpricht nicht ganz.

**) So citirt Ruſin: si vero revelatum nobis fuerit *de Salvatore*,

die Vollendung des Ganzen, von der er sagt, daß sie ihm noch unbekannt sey, als die Gottähnlichkeit nach dem Maaße der sittlichen Vervollkommnung zu erwarten sey. Der Herr selbst kündigt das Nehmliche nicht bloß als Zukünftiges, sondern als Etwas durch seine Vermittlung zu Erreichendes an, wenn er den Vater für seine Jünger bittet: „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seyen, und gleichwie wir Eines, auch sie Eines seyen in uns (Joh. 17, V. 24. und 21.). Hienach scheint auch die Gottähnlichkeit noch weiter zu gedeihen (wenn man so sagen kann) und zur Einheit zu werden, ohne Zweifel insofern, als in der Vollendung Gott Alles in Allem ist. Wenn *) also (wie wir schon öfters bemerkt haben) das Ende wieder in den Ursprung zurückgeht, so fragt sich, ob auch alsdann die Körper fortbestehen, oder ob wir einst ohne Körper leben werden, nachdem sie wieder zu Nichts geworden sind, und ob das Leben der unkörperlichen Wesen körperlos gedacht werden müsse, wie wir uns das Leben Gottes denken. Ohne Zweifel, wenn alle Körper zu der sichtbaren Welt gehören, die der Apostel das Sichtbare nennt, wird das Leben der Geister körperlos seyn müssen. Denn, wenn die Materie auch noch so sehr gereinigt und vergeistigt wird, so wird sie doch

---

sine dubio dicetis, im Texte „ἐὰν δὲ φανερωθῇ, οἴδαμεν ὅτι“ — Schon Wetstein hat in seiner Ausgabe des N. Testaments diese Abweichung bemerkt.

*) Gar gut schließt sich hier das Fragment bei Hieron. an. Rufin stellt die folgende Frage so: in quo inquiritur a nonnullis, an ratio naturae corpore quamvis expurgatae — vel ad similitudinis dignitatem vel ad unitatis proprietatem non videatur obsistere: quod naturae divinae, quae utique incorporea est, nec similis videatur dici corporea natura posse, nec unum cum ea vere ac merito designare, maxime cum *id, quod unum est filius cum patre, ad naturae proprietatem* referendum *fidei veritas* doceat: und hat damit den Grund der Frage ziemlich richtig angegeben. Die letzten Worte sind offenbar rufinisch (ein Seitenblick auf die ομοουσια, von der hier nicht die Rede ist); aus dem übrigen jedoch glaube ich eine Lücke, die Hieron. durch „et paulo post“ vor der Stelle Röm. 8, 21. andeutet, ergänzen zu müssen. Daß Or. zweierlei Ansichten hier (wie c. Cels. V, 15.) vorträgt, was er am Schlusse erklärt, geht auch aus den Bemerkungen des Hieron. ad Av. zur

immer der Gottähnlichkeit, oder dem Einswerden mit Gott widerstreben; weil die Körper-Natur dem göttlichen Wesen, das an sich unkörperlich ist, nie gleichgesetzt werden kann. Auch den andern Ausspruch desselben Apostels: „alle Kreatur wird befreit werden von dem Dienste der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" verstehen wir so, daß wir als die ursprüngliche Schöpfung der geistigen, unkörperlichen Wesen die annehmen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist, eben weil sie nicht in Körper eingekleidet war; überall aber, wo Körper sind, folgt sogleich auch die Vergänglichkeit. Von dem Dienste der Vergänglichkeit aber werden sie befreit werden, nachdem sie wieder zur Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangt sind. Die Vollendung aller Dinge als etwas Unkörperliches anzunehmen, nöthigt uns auch jenes Gebet des Heilandes, in welchem er sagt: „gleichwie wir Eines sind, daß auch sie Eines seyen in uns." Wir müssen freilich vorher wissen, was Gott sey, und was der Heiland in der Vollendung seyn werde, und in welchem Sinne den Heiligen die Aehnlichkeit mit dem Vater und dem Sohne verheißen sey, inwiefern sie in diesen Eins seyn sollen, so wie sie in sich Eins sind. Entweder muß man annehmen, der Gott

---

Genüge hervor, und es ist seine Gewohnheit, jede Schlußfolgerung auf die Spitze zu treiben; so hier die Vernichtung der Materie, während er nachher eine fortbestehende „materia spiritalis in unum corpus mundissimum mutanda" (Hier.) als das Mittel des Einswerdens mit Gott oder der endlichen ὁμοίωσις betrachtet. — Es steht also auch hier mit der Glaubwürdigkeit des Rufin nicht so bedenklich, wie Rue meint, welcher besonders das für Fälschung erklärt, daß er den Orig. in §. 3. Andern zuschreiben und §. 6. widerlegen lasse, was doch nach Hieron. seine eigene Ansicht sey; wenn man nur die beiden Ansichten, die Orig. vorträgt, gehörig auseinanderhält. Als entscheidende Norm betrachte ich die Stellen in Matth. XIII, 1. und c. Cels. IV, 21. wo Orig. der Verzehrung der Materie ganz consequent den rein sittlichen Zweck der Vernichtung des Bösen und Erneurung der Welt unterlegt; so wie das, daß Hieron., der doch hier so genau ist, der rufin. Uebersetzung von I, 6, 4. (welches man sehe) Nichts entgegengestellt hat, und glaube, daß Origenes mehr der zweiten Ansicht, die er vorträgt, zugethan war.

des Alls sey in einen Körper gehüllt, und, wie wir mit Fleisch, mit irgend einer Materie umgeben, damit die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Leben in den Heiligen erreicht werden könne. Oder, wenn dieß unzuläßig ist, zumal für diejenigen, die auch im Geringsten die Herrlichkeit Gottes begreifen, und die Größe einer unerschaffenen und überschwenglichen Natur ahnen wollen: so müssen wir zwischen zwei Voraussetzungen wählen, entweder die Hoffnung auf Gottähnlichkeit aufzugeben, wenn wir immer die nehmlichen Körper behalten werden: oder, wenn uns die Seligkeit eines Lebens, wie Gottes, verheißen ist, so müssen wir in demselben Zustande leben, in welchem Gott lebt *).

2. Wenn nun gleich von Gott gesagt wird, daß er Alles in Allem werde, so wird er doch so wie wir die Sündhaftigkeit nicht ablegen können, nicht Alles in Allen, und besonders gehört dazu nicht das Vernunftlose, sonst würde Gott im Bösen und in den vernunftlosen Geschöpfen seyn; auch das Leblose nicht, sonst wäre Gott auch in diesem, wenn er einmal Alles wird; und mithin auch die Körperwelt nicht, weil sie ihrer eigenen Natur nach leblos ist. Denn, wenn wir auch sagen, daß Gott schon jetzt überall und in Allem sey, so verstehen wir das doch nicht so, daß er Alles in Allem sey. Es fragt sich also, wie das den höchsten Grad der Seligkeit und Vollendung bestimmende „Alles in Allem seyn" gefaßt werden müsse **).

---

*) Ein Beweis, daß wir mit diesen Bruchstücken den §. 1. vollständig haben, mag das seyn, daß sich, was uns Justinian aus dem folgenden aufbehalten hat, genau an das Obige anschließt.

**) Ein Fragment bei Justinian: λεγομενου του θεου παντα γινεσθαι εν πασι, ωσπερ ου δυναμεθα κακιαν καταλιπειν, ουτε θεος γινεται παντα εν πασι, ουτε αλογα ζωα, ινα μη και εν κακια ο θεος γινηται και εν αλογοις ζωοις· αλλ' ουδε αψυχα, ινα μη και εν αυτοις ο θεος, οτε παντα γινεται. Ουτως ουδε σωματα, ατινα τη ιδια φυσει αψυχα εστιν. Rufin mit einigen Aenderungen: Cum in fine Deus esse omnia et in omnibus promittatur, non est putandum ad illum finem venire animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus vel pecoribus vel bestiis deus inesse designetur:

3. Ich glaube, wenn Gott Alles in Allem iſt, ſo iſt er auch in Einzelnen Alles. Alles im Einzelnen wird er inſofern ſeyn, daß Alles, was der von jedem Flecken der Sündhaftigkeit gereinigte Geiſt fühlt und denkt, Gott iſt, daß dieſer Nichts Anderes mehr, außer Gott, ſieht und auffaßt, und Gott das Maas aller ſeiner Bewegungen iſt; in dieſen Weiſe wird Gott Alles ſeyn. Es wird keinen Unterſchied von Gut und Böſe geben, weil nirgendsmehr ein Böſes ſeyn wird: für den, der kein Böſes mehr an ſich hat, iſt Alles Gott; auch wird der nicht mehr vom Baum des Erkenntniſſes des Guten und Böſen zu eſſen begehren, der immer im Guten ſteht und dem Alles Gott iſt *).

Dieſe Vollkommenheit und Seligkeit aber behalten der Vorausſetzung gemäß die vernünftigen Weſen nur inſolange, als ſie ſich nicht mehr mit der Materie vermiſchen **). Es

---

sed nec ligna vel lapides, ut in his quoque Deus esse dicatur. Ita nec *ullum* quidem *malitiam* ad illum finem putandum est pervenire, ne, dum in omnibus esse dicitur, etiam in aliquo *vasculo* esse dicatur. Der letzte Satz iſt eine abſichtliche Verwirrung, wodurch Ruſin dem Schlußſatze des Or. ausweichen wollte. Vasculum, Gefäß, Scherbe, paßt wohl auf ἀψυχα, σωματα; ſteht aber in keiner Beziehung zur *malitia*.

*) Hier macht nun Ruſin wieder eine Einlenkung um den Satz: „aus dem Ende geht wieder der Anfang hervor" zu bemänteln, die weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem nachfolgenden zuſammenhängt, und überhaupt gar nicht in dieſe Entwicklung, wo nur von der Fortdauer der Körperwelt die Rede iſt, gehört: Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis cum de ligno sciendi bonum et malum comedere non egebat, ut, amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus bonus deus hic ei fiat omnia: cum nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum, tunc vere deus erit in omnibus omnia.

**) „putant quidam"; ſetzt Ruſin hinzu „alioquin existimant gloriam summae beatitudinis impediri, si materialis substantiae interseratur admixtio." Ich halte übrigens mit Rue dafür, daß das Fragment bei Hieron.: neque dubium est, quin post quaedam intervalla — — qui exordii amisere virtutem" hieher gehöre und alſo Orig. ſelbſt rede; aus zwei Gründen: 1) weil Hieron. gleich dar-

unterliegt aber keinem Zweifel, daß nach gewissen Zwischenzeiten die Materie wieder in's Daseyn komme, und Körper entstehen, und die Mannigfaltigkeit der Welt wiederhergestellt werde: weil die vernünftigen Wesen durch abweichende Willensrichtung, auch nach dem Zustand vollkommener Seligkeit, bis ans Ende aller Dinge wieder in die Gemeinheit versunken seyn, und wieder soviel Böses angenommen haben werden, daß das Gegentheil aus ihnen wird; weil sie ihr ursprüngliches Wesen nicht behalten, und keine ungestörte Seligkeit besitzen wollen. Auch darf nicht vergessen werden, daß viele vernünftige Wesen bis zur zweiten, dritten und vierten Welt ihrem Ursprung treu bleiben, und keiner Veränderung in sich Raum geben: andere so wenig von ihrem anfänglichen Zustande aufgeben werden, daß sie fast Nichts verloren zu haben scheinen: wieder andere dagegen durch einen ungeheuren Fall in den tiefsten Abgrund stürzen. Nun weiß aber Gott, der höchste Weltordner, bei der Schöpfung der Welten Jeden nach seinem sittlichen Werthe und nach Umständen und Veranlassungen, auf denen die Weltregierung beruht, und von denen sie ausgeht, zu benützen: so, daß Einer, der an Schlechtigkeit Alle übertroffen und sich völlig zur Erdscholle erniedrigt hat, in einer andern, noch zu erschaffenden Welt ein Teufel wird, der Anfang einer (neuen) Schöpfung Gottes *), um von den Engeln verspottet zu werden, die ihre ursprüngliche Tugend bereits

---

auf von der *disputatio longissima* spricht, qua omnem creaturam in spiritualia corpora et tenuia dicit esse mutandam, also den gleichfolgenden §§. — 2) weil Rufin den obigen §. schließt: De qua re plenius a nobis, quae in superioribus occurrere potuerunt, pertractata atque digesta sunt; dieß konnte Or. von dem Inhalt des Fragments wohl sagen; nicht sowohl von der Störung der Seligkeit durch die Materie, von der er noch nicht gesprochen hat.

*) principium plasmationis Dei. Plasmatio ist ein bei Hieron. beliebter und wahrscheinlich von ihm gemachter Ausdruck, aus πλασμα, welches vielleicht im Grundtexte stand. Was hier das principium (απαρχη oder πρωτογεννημα? vergl. in Joh. tom, I, 3.) bedeute, ist nicht ganz klar. Ich verstehe es so, eine Veranlassung zu einer abermaligen, neuen Schöpfung.

verloren haben; und umgekehrt aus Einem, der jetzt ein gefallener Engel ist, in einer andern Welt wieder ein Engel oder ein Mensch geschaffen werden kann *). Doch davon haben wir, soviel wir oben Gelegenheit fanden, ausführlicher gesprochen.

4. Nun wollen wir die Bedeutung des Ausdrucks von einem „geistigen Leibe **)" untersuchen, der sich bei dem Apostel Paulus findet. Soweit ich es begreife, denke ich mir die Beschaffenheit eines geistigen Leibes also, daß in einem solchen nicht bloß vollkommene und heilige Seelen überhaupt wohnen sollen, sondern namentlich die Creatur, die von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden wird. Von einem Körper ist auch zu verstehen, was der Apostel anderswo sagt: „Wir haben eine Wohnung, nicht von Händen gemacht, die ewig ist, im Himmel", (2. Cor. 5, 1.) d. h. in den Wohnungen der Seligen. Hieraus können wir schließen, von welcher Reinheit, Feinheit und Herrlichkeit jener Körper sey, wenn wir ihn mit dem vergleichen, was hier zwar himmlische und glänzende, aber doch mit Händen gemachte und sichtbare Körper sind. Jener heißt eine Wohnung nicht mit Händen gemacht. Wenn nun alles Sichtbare zeitlich, alles Unsichtbare ewig ist, (2. Cor. 4, 11.) so muß jener unsichtbare, nicht mit Händen gemachte ewige, alle die sichtbaren und mit Händen gemachten Körper im Himmel und auf der Erde, die nicht ewig sind, bei weitem überstrahlen. Aus dieser Vergleichung läßt sich der Glanz und die Klarheit des geistigen Leibes ermessen, und es muß wahr seyn, „daß kein Auge es gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben" (1 Cor. 2, 9.). Jedoch ist

*) Diesen Satz habe ich zur Ergänzung der Schlußfolgerung des Or. aus der weitern Bemerkung des Hier. gezogen: „Quibus dictis quid aliud conatur ostendere nisi hujus mundi peccatores in alio mundo posse diabolum et daemones fieri, (nur soviel war in dem Vorangehenden gesagt; die Antithese ist): et rursum nunc daemones in alio mundo posse vel angelos vel homines procreari?"

**) daß Orig. uns auch diese zweite Ansicht in ihrer ganzen Ausdehnung gegeben habe, beweisen die schon oben angeführten Worte des Hieron.

nicht zu zweifeln, daß das Wesen unsers jetzigen Körpers durch verschiedene Grade je nach den verschiedenen Stufen der Weltschöpfung und dem sittlichen Werthe der vernünftigen Natur *) von dem Schöpfer bis zu dem Zustande Eines allerreinsten und verklärtesten Leibes, wie wir ihn uns nicht vorstellen können, werde hindurchgeführt werden. Denn, da Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in der Welt nothwendig ist, so hat sich die Materie dem Weltschöpfer in die verschiedensten Formen und Gestalten der himmlischen und irdischen Dinge gefügt. Wenn aber die Welt einmal in den Zustand übergeht, daß Alle Eines sind, wie der Vater mit dem Sohne Eins ist, dann versteht es sich von selbst, daß die Verschiedenheit ein Ende haben wird.

5. Darum muß denn auch der letzte Feind, der Tod, vernichtet werden, damit keine Trauer und keine Feindseligkeit mehr sey. Die Vernichtung dieses letzten Feindes ist jedoch so zu verstehen, daß nicht sein von Gott erschaffenes Wesen vernichtet werde, sondern nur sein feindliches Streben, das nicht von Gott ist, sondern aus ihm selbst hervorgeht. Er wird also nur insofern vernichtet werden, daß er nicht mehr Feind und Tod ist. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich, und seinem Schöpfer ist kein Wesen unheilbar. Er hat Alles geschaffen, damit es sey; und was gemacht ist, um zu seyn, das kann nicht zu Nichte werden. Ebendaher wird es zwar mancherlei Umwandlungen erfahren und nach Verdienst bald in besserem, bald in schlimmerem Zustande seyn; aber einer wesentlichen Vernichtung ist das, was Gott für den Zweck des Daseyns geschaffen, nicht fähig. Denn was der gemeine Haufen Vernichtung nennt, das versteht nicht auch die Wissen-

*) pront rerum status vocaverit, et meritum rationabilis naturae poposcerit — sagt Rufin, etwas undeutlich, um die Meinung des Orig. von einer successiven Metamorphose der Körper durch die verschiedenen Aeonen hindurch (c. Cels. IV, 6, 10.) die augenscheinlich darin liegt, zu verhüllen. Hieron. sagt bloß: cunctam substantiam in unum corpus mundissimum et omni splendore purius esse convertendam, atque tale, quale nunc humana mens non possit cogitare.

schaft *) darunter. Aus Unverstand und Unglauben nimmt man wohl auch an **), daß unser Fleisch nach dem Tode so gänzlich zu Grunde gehe, daß nicht eine Spur davon übrig bleibe. Glauben wir dagegen an eine Auferstehung, so denken wir uns nur eine Umwandlung desselben im Tode: das Wesen davon muß bleiben und nach dem Willen seines Schöpfers zur bestimmten Zeit wieder in's Leben gerufen werden, und dann wiederum eine Umwandlung erfahren; bis das anfängliche irdische Fleisch, aufgelöst durch den Tod und zur Erde geworden, aus der Erde wieder geweckt und endlich nach dem Verdienste der ihm inwohnenden Seele in einen geistigen Körper verklärt wird.

6. Ein solcher Zustand also muß es seyn, in welchen die gesammte Körperwelt in der Vollendung aller Dinge, in der Alleinheit eintreten wird ***). Dieß kann jedoch nicht auf einmal geschehen, sondern nur allmählich und theilweise, und im Verlaufe von unzähligen Aeonen, nachdem in jedem Einzelnen nach einander die Besserung und Wiederherstellung zu Stande gekommen seyn wird. Denn Einige eilen voraus, und streben rascher nach dem Ziele, Andere folgen ihnen in kurzen Zwischenräumen, wieder Andere kommen erst lange nachher: und nach den zahllosen Reihen von gebesserten und mit Gott wiederversöhnten Feinden kommt die Reihe auch an den letzten Feind, welches der Tod ist, so daß auch dieser nicht mehr Feind seyn wird. Und wenn alle vernünftigen Wesen wieder in einen solchen Zustand versetzt seyn werden, dann wird

---

*) Rufin sagt hier (unpassend): *vel fidei* vel veritatis ratio. Unter der πιστις ist das πληθος mitbegriffen, aber nicht unter dem αληθης λογος.

**) Denique ab *imperitis* et *infidelibus* — existimatur. Sollte Orig. so gesprochen haben? Ich zweifle, wenn ich die Briefe des Hier. lese. Das 6. Buch gegen Cels. verräth zwar eine Unsicherheit seiner Ansicht über die Auferstehung; aber hier, in diesem Zusammenhang, kann er doch nur problematisch von der folgenden Ansicht reden.

***) Circuli platonici, bemerkt Erasmus. Allein des Orig. Meinung nähert sich hierin der stoischen. Vergl. c. Cels. V, 3, 8., wo er dem Platon ausdrücklich widerspricht.

die Substanz unsers Körpers zur Verherrlichung eines geistigen Leibes eingehen. Denn, wie wir an den vernünftigen Wesen sehen, daß es nicht zweierlei gibt, die entweder nach ihren Vergehen in der Erniedrigung leben, oder ihrem Verdienste gemäß zur Seligkeit berufen sind, sondern daß die nehmlichen, die vorher sündhaft waren, nach ihrer Bekehrung und Versöhnung zur Seligkeit berufen werden: so darf auch der Körper, den wir hier in der Erniedrigung, Vergänglichkeit und Schwäche gebrauchen, nicht als ein anderer gedacht werden, verschieden von dem, welchen wir in der Unvergänglichkeit, Kraft und Herrlichkeit haben werden. Nur nach Ablegung der Schwächen, mit denen er jetzt behaftet ist, wird er in einen geistigen Leib verklärt werden, und was vorher ein Gefäß der Unehre war, wird ein gereinigtes Gefäß der Ehre seyn, eine Behausung der Seligkeit. Dem Sinne des Apostels gemäß, wenn er sagt: Wir haben eine Wohnung, nicht mit Händen gemacht, die ewig ist im Himmel, würde dieselbe nach dem Willen des Schöpfers in jenem Zustande unveränderlich fortdauern *).

7. Einige griechische Weise nehmen zwar **) neben dem aus den vier Elementen bestehenden Körperstoffe, noch einen fünften, durchaus andern und von dem jetzigen verschiedenen Körper an; allein die heiligen Schriften geben nicht die geringste Muthmaßung hierüber an die Hand, und der Natur-Zusammenhang erlaubt diese Annahme nicht. Ueberdieß erklärt sich der Apostel deutlich darüber, daß nicht neue Körper den Auferstehenden verliehen, sondern die nehmlichen, die sie in diesem Leben gehabt, aus dem schlechtern in den bessern Zustand umgewandelt werden. Er sagt: es wird gesä't ein

*) Diese Worte findet de la Rue im Widerstreit mit denen des Fragments bei Hieron. Allein einmal gibt sie Orig. nur als exegetische Folgerung, und dann entwickelt er hier eine ganz andere Ansicht, entgegen derjenigen, die das Fragment betrifft.

**) Rufin: *Non* enim secundum quosdam Graecos — *fides ecclesiae* (al. necessario) *recipit.* Orig. beugt selten vor, am wenigsten, wenn es seine Griechen angeht, zumal, wenn er sie wie hier widerlegen will.

sinnlicher Leib und wird auferstehen ein geistiger: es wird gesä't verweslich, und wird auferstehen unverweslich u. s. w. Dieselbe Entwicklung also, die mit dem Menschen vorgeht, daß er vorher „ein sinnlicher*) Mensch ist, der nicht versteht, was des Geistes Gottes ist", dann aber zu einem geistigen herangebildet wird, „der Alles richtet, und selbst von Niemand gerichtet wird", ist auch auf den Körper zu beziehen, so daß derselbe Leib, der jetzt im Dienste des Sinnes ein sinnlicher**) Leib heißt, im Fortschreiten mit dem Gott verbundenen Sinne Ein Geist mit ihm wird, und alsdann mag der Körper im Dienste des Geistes zu einem geistigen Daseyn gelangen, zumal, da die körperliche Natur schon vom Schöpfer so gebildet ist, daß sie sich, wie wir schon oft bemerkt haben, in jede beliebige Form fügt.

8. Der Grundbegriff ist also: Gott hat zwei Naturen geschaffen, eine sichtbare d. i. die körperliche und eine unsichtbare, die körperlose. Beide sind verschiedener Umwandlungen fähig. Jene, die unsichtbare, vernünftige Natur erfährt Umwandlungen ihres Sinnes und ihrer Richtung, weil sie vermöge ihrer Willensfreiheit bald im Guten, bald im Bösen erfunden wird. Diese, die Körpernatur erleidet eine Umwandlung ihres Wesens; daher auch der Weltschöpfer, Gott, zu Allem, was er gründen, bauen oder verändern will, sich der Materie bedient, und sie in die verschiedensten Formen verwandelt, je nachdem es der sittliche Zustand der Welt***) erfordert. Dieß erklärt der Prophet deutlich mit den Worten: Gott, der Alles schafft, und umwandelt.

Nur fragt es sich noch, ob alsdann, wann Gott am Ende der Welt Alles in Allem seyn wird, die ganze Körperwelt einerlei Gestalt annehmen und keine andere Eigenschaft haben werde, außer dem unaussprechlichen Glanze der Herrlichkeit,

---

*) Gnostische Unterscheidung von ψυχικος und πνευματικος („homo animalis — spiritualis").

**) pro ministerio animae animalis — δια της ψυχης θεραπειαν ψυχικον σωμα.. Auch nachher: cum *anima* Deo adjuncta.

***) Rerum merita.

der als der geistige Körper zu denken ist? Wenn wir es recht verstehen, so sagt dieses Moses im Anfang seiner Schrift: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Zu diesem Anfang der ganzen Schöpfung muß das Ende und die Vollendung des Alls zurückgehen. Jener Himmel und jene Erde muß der Wohnsitz der Frommen werden; vorher jedoch werden die Heiligen und die Sanftmüthigen, wie Gesetz, Propheten und Evangelium lehren, jene Erde besitzen. In derselben, glaube ich, werden die wahren und lebendigen Gestalten des Gottesdienstes zur Erscheinung kommen, welchen Moses durch den Schatten des Gesetzes dargestellt hat. Denn von denen, die unter dem Gesetze dienten, ist gesagt (Hebr. 8, 5.), daß sie dienen dem Vorbild und dem Schatten der Himmlischen. Zu Moses selbst wird gesagt (Ex. 25, 40.): „siehe zu, daß du Alles nach dem Vorbilde machest, das dir auf dem Berge gezeigt wurde." Wie nun das Gesetz auf dieser Erde der Führer zu Christo war für diejenigen, die seiner Führung bedurften, um durch die Zucht des Gesetzes hindurchgebildet die vollkommenere Lehre Christi leichter fassen zu können: so scheint mir auch die zweite Erde die Heiligen darum aufzunehmen, um sie durch die Zucht des wahren und ewigen Gesetzes für die vollkommene und unübertreffliche Ordnung des Himmels zu befähigen, die das ewige Evangelium, das stets neue, nie veraltende Testament genannt wird.

9. Auf diese Weise mögen sie in der Vollendung aller Dinge durch stetes Fortschreiten zuerst auf jene Erde und zu der Ausbildung auf ihr gelangen, wodurch sie auf die bessere Ordnung, die ewig sich selbst genug ist, vorbereitet werden. Denn von den Führern und Versorgern, den guten Mächten, wird Christus der Herr, der König über Alles, die Leitung derer, die ihn als die Weisheit fassen können, selbst übernehmen, und sie solang unterrichten, bis er auch sie dem Vater, der ihm Alles untergeben hat, unterwerfen, d. h. bis Gott auch ihnen Alles in Allem seyn wird. So muß dann auch die ganze Körperwelt in ein Wesen umgewandelt werden, das vollkommener als Alles ist, in das göttliche, denn nur dieses

iſt vollkommener als Alles *). Doch genug von dem Begriffe der Körperwelt und des Geiſt-Körpers. Wir überlaſſen dem Leſer, welche von beiden Anſichten er wählen mag, und beſchließen hiemit das dritte Buch.

---

*) Nach Hieron., Rufin hat bloß *tunc consequenter* etiam natura corporea illud summum et cui nihil addi possit, recipiet statum. Der Anfang bei Hieron. „et erit Deus omnia in omnibus", um das folgende ut (ωστε) zu beſtimmen, ſcheint mir dem Vorangehenden entnommen zu ſeyn. Der Schluß dagegen: in divinam scilicet, qua nulla est melior könnte eine Conſequenz von Hieron. ſeyn. Doch liegt ſie im Sinne des Origenes.

Origenes

über die

Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft.

Viertes Buch.

Erſter Abſchnitt.

Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift *).

Wir haben uns in der Unterſuchung ſo wichtiger Gegenſtände nicht mit allgemeinen Begriffen und in die Augen fallenden Thatſachen begnügt **), ſondern zur Unterſtützung des

*) So lautet der Titel bei Ruſin und in der Philokalie (c. 1.); nur iſt in letzterer noch hinzugeſetzt: και πως ταυτην αναγνωσεον και νοητεον· τις τε ο της ενταυτη ασαφειας λογος, και του κατα το ρητον εν τισιν αδυνατου η αλογου (über die rechte Art, ſie zu leſen und zu verſtehen, über die Gründe ihrer Dunkelheit, und warum manches nach dem Buchſtaben unmöglich oder widerſinnig ſey), dieß letztere gewiß, wo nicht Alles, von der Hand der Sammler.

**) κοιναι εννοιαι — εναργεια των βλεπομενων] jenes gibt Ruſin durch communis intellectus — dieſes umſchreibt er (ich glaube, richtig) durch: visibiliter de invisibilibus pronuntiare, denn es bezieht ſich auf die Analogie der Natur, wie das Erſtere auf die abſtracten Verſtandesbegriffe, und beides zuſammen macht überall die Grundlage des Vernunftbeweiſes bei Origenes aus, dem er den Schrift-

von uns vorgetragenen Beweises Zeugnisse aus den von uns für göttlich gehaltenen Schriften sowohl Alten als Neuen Testamentes beigebracht. Da wir nun den Versuch machen, unsern Glauben vernunftmäßig zu erhärten, und bis jetzt die Göttlichkeit der Schrift noch nicht besprochen haben, so wollen wir auch diese Frage so kurz, als es sich für einen Leitfaden *) schickt, abhandeln, indem wir unsere Beweggründe, warum wir sie für göttliche Schrift halten, auseinandersetzen. Ehe wir übrigens **) Stellen aus den Schriften selbst und ihren Aussprüchen anführen, haben wir über Moses und Jesus Christus, den Gesetzgeber der Hebräer und den Stifter der heilsamen Lehre des Christenthums, folgende Bemerkung vorauszuschicken ***). So viele Gesetzgeber und Lehrer, deren Grundsätze Wahrheit ver-

---

beweis an die Seite setzt. Wenn irgend etwas, so muß diese Stelle über die Frage aufklären, ob Orig. die Vernunft als eine besondere Offenbarungs-Quelle der πιστις gegenübergestellt habe. Er schreibt ein Buch für Heiden, die den christlichen Unterricht genießen wollen; das müssen wir festhalten. Diesen macht er die christliche Wahrheit erst auf dem heidnischen, d. h. Verstandeswege klar und zugänglich, dann belegt er sie mit Zeugnissen aus der Schrift, und zwar, wie er selbst öfters sagt (vgl. 1, 4, 4.), mehr für die Gläubigen. Für die Heiden muß er nun noch besonders die Beweiskraft der Schrift erhärten (λογῳ κρατυνειν); und dieß thut er so gut, wie heut zu Tage ein Apologet auf dem Katheder. Ich weiß nicht, ob Rößler aus diesem Grunde es „der Mühe werth" findet, „die Art zu bedenken, wie der Verf. die göttliche Eingebung der heiligen Schrift beweist."

*) eine Επιτομη, ein Compendium in usum scholarum sollte das Ganze seyn; daher: ολιγα ως εν επιτομῃ διαλαβωμεν.

**) και πρωτον γε του — ρητοις χρησασθαι, Rue verbessert προ του γε; ohne Noth, denn der Superlativ statt des Comparativs ist auch den classischen Schriften nicht fremd (Beispiele bei Herm. ad Vig. ed. 2. pag. 718.), und besonders den Hellenisten geläufig, Ev. Joann. 1, 15. 15, 18. πρωτος μου st. προτερος μου · vgl. Macc. 7, 21. πλειστην η εμπροσθεν.

***) Ob Orig. diese einleitende Bemerkung aus Clem. Strom. 6, extr. entlehnt habe, mag dahin gestellt seyn; aber das verstehe ich nicht, wie Tarin sagen kann: totum hoc proœmium Rufinus contorsit et ut solet in alia omnia abiit; da er doch gerade hier ganz wörtlich übersetzt hat.

sprachen, unter Griechen und Barbaren schon aufgestanden sind, so wissen wir doch von keinem Gesetzgeber, der auch den übrigen Völkern hätte eine Begierde einflößen können, seine Verordnungen aufzunehmen: und von allen denen, welche die Wahrheit zu erforschen vorgaben, hat doch bei allem Aufwande von scheinbar gründlichen Beweisen keiner vermocht, die ihm beliebte Wahrheit verschiedenen Völkern oder auch nur einer ansehnlichen Zahl aus Einem und demselben Volke aufzudringen. Und gewiß wollten wohl die Gesetzgeber, daß die Gesetze, welche ihnen gut däuchten, wo möglich für das ganze Menschengeschlecht gültig würden; so wie die Lehrer, daß die von ihnen an's Licht gebrachte Wahrheit sich über den ganzen Erdkreis verbreite. Allein weit entfernt, Leute von andern Zungen und von mehreren Völkern zur Beobachtung ihrer Gesetze und zur Annahme ihrer Lehrsätze bewegen zu können, haben sie das von Anfang an gar nicht versucht; klug genug, um die Unmöglichkeit davon einzusehen. Nun enthält aber ganz Hellas und das Ausland, so weit wir es kennen *), Tausende von Verehrern des mosaischen Gesetzes und der Schule Jesu Christi, welche alle ihre väterlichen Gesetze und ihre öffentlich anerkannten Götter **) verlassen haben: so sehr auch die Anhänger des mosaischen Gesetzes von den Götzendienern gehaßt werden, und die, welche das Wort von Jesu Christo angenommen, neben dem Hasse sogar die Anklage auf Todesstrafe zu fürchten haben.

2. Wenn wir nun wissen, wie dieses Wort in so wenigen Jahren, ungeachtet die Bekenner des Christenthums verfolgt, einige um dessen willen getödtet wurden, andere ihr Vermögen verloren, und während es nicht einmal hinreichend Lehrer fand, dennoch über den ganzen bewohnten Erdkreis konnte verkündigt werden, daß Griechen und Barbaren, Weise und Ungebildete dem Glauben an Jesum zufielen; so nehmen wir keinen Anstand, dieses eine übermenschliche Erscheinung zu nennen: zumal, da

---

*) η κατα την οικουμενην ημων, nach den Pariſ. Codd.

**) τους νομιζομενους θεους, Rufin ungenau: quos putabant Deos; Tarin ſagt richtig: vox illa majus quid sonat. Es ſind die, ους η πολις νομιζει θεους, wie in der Anklage des Socrates.

Jesus mit aller Kraft der Ueberzeugung von der künftigen Wirksamkeit seines Wortes gesprochen hat, so daß man seine Reden wahrhaft als Weissagungen ansehen darf: z. B. (Matth. 10, 18.) „Vor Könige und Gewalthaber wird man euch führen um meinetwillen, zum Zeugniß wider sie und die Heiden"; (Matth. 24, 14.) „dieses Evangelium wird auf der ganzen Erde gepredigt werden"*); und (7, 22.) „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen, Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen gegessen, in deinem Namen getrunken**), in deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Und ich werde ihnen antworten, weichet von mir, ihr Diener der Ungerechtigkeit, ich kenne euch nicht." Nun war es doch vielleicht wahrscheinlich, daß der Herr das vergebens gesagt habe, und daß es nie wirklich geschehen werde; nachdem aber geschehen ist, was mit solcher Bestimmtheit vorausgesagt war, ist es ein sonnenklarer Beweis, daß Gott wirklich Mensch geworden und den Menschen die heilsamen Lehren gebracht hat.

3. Ich brauche kaum anzuführen, daß Christus selbst in jener Verheißung angekündigt wurde, daß alsdann die Fürsten vom Stamme Juda und die Führer aus seinen Hüften aufhören werden, wenn der komme, dem es vorbehalten ist***), verstehe: das Reich, und die Erwartung der Völker sich erfüllt haben werde. Offenbar ist es ja aus der Geschichte und den Erscheinungen unserer Tage, daß seit den Zeiten Jesu kein König der Juden mehr aufgetreten ist, da vielmehr alle jüdischen Einrichtungen, die ihr Stolz waren, ich nenne nur den Tempel, den Altar, den vollendeten Dienst, die Gewänder des Hohenpriesters, vernichtet sind. Denn die Weissagung (Hos. 3, 4.) ist erfüllt: die Söhne Israels werden lange Zeit ohne

*) Die Stelle M. 24, 14. fehlt in der Philokalie.

**) Verwechslung mit der Parallelstelle Luc. 13, 26.; weil es ihm nur um das „πολλοι εφουσι κυριε" zu thun ist; Rufin hat die gleiche Lesart.

***) Das שלה in der vielbesprochenen Stelle Gen. 49, 10. nach der Lesart „ᾧ αποκειται." Die gewöhnlichen Ausgaben der LXX., so wie andere griechische und latein. Väter lesen τα αποκειμενα αυτῳ. Breitinger hat die Lesart des Orig. in den Text aufgenommen. Weiter unten dagegen hat Or. die letztere zweimal.

König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Priesterthum, ohne Orakel seyn. Und diese Stelle halten wir denen entgegen, die in ihrer Verlegenheit über das, was in der Genesis von Jacob zu Juda gesagt ist, behaupten, das jetzige Volksoberhaupt *) aus dem Stamme Juda sey der Fürst des Volkes, und es werde also bis zu der von ihnen erwarteten Erscheinung des Messias nicht an Fürsten aus seinem Geschlechte mangeln. Wenn die Kinder Israels lange Zeit ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer, ohne Altar, ohne Priesterthum und ohne Orakel zugleich seyn werden, seit der Zerstörung des Tempels aber weder Opfer, noch Altar, noch Priesterthum war, so ist offenbar, daß der Fürst aus dem Stamme Juda und der Heerführer aus seinen Hüften dahin ist. Sagt nun die Weissagung ferner, der Fürst aus dem Stamme Juda und der Heerführer aus seinen Hüften wird nicht mangeln, bis das, was ihm vorbehalten ist, komme, so muß ja das Vorbehaltene, die Erwartung der Völker gekommen seyn.

4. Dieß beweist klar auch die Menge derer, die aus den Heiden durch Christum an Gott gläubig geworden sind. In dem Gesange des Deuteronomions (5 Mos. 32, 21.) ist deutlich auf eine künftige Erwählung der thörichten Heiden wegen der Sünden des früher auserwählten Volkes hingewiesen. Diese ist aber durch Niemand, außer durch Jesum geschehen. Sie haben mich, spricht er, gereizt durch das, was Nicht-Gott ist, mit ihren Götzen haben sie mich erzürnt: und ich will sie wieder reizen an einem Volk, das Nicht-Volk ist, an einem thörichten Volke will ich sie erzürnen. Nun ist es doch ganz leicht zu begreifen, auf welche Weise die Hebräer, von denen hier

*) εθναρχην, Patriarcham, Rufin. Chryſ. hom. c. Jud. et Gent. »quod Christus sit Deus« gedenkt eines Patriarchen der Juden; auch Or. in einem Fragment seines Commentars über die Psalmen sagt, er habe den Patriarchen Julius gesprochen. Eines solchen erwähnen ferner Cyrill v. Jer., Hieronymus und Theodoret, nach dessen Aeußerung der Patriarch sich für einen Sprößling Davids ausgab. Uebrigens waren es zwei, der eine residirte in Jerusalem, der andere in Babylon. Der letztere steckt vielleicht in dem εθναρχης, als episcopus in partibus *infidelium*.

gesagt wird, daß sie Gott gereizt haben durch den Nicht-Gott, und ihn erzürnt haben durch ihre Götzen, wieder zur Eifersucht gereizt wurden an dem Nicht-Volke, dem thörichten, das Gott erwählte durch die Erscheinung Jesu Christi und seiner Jünger. „So sehen wir denn unsere Berufung (1 Cor. 1, 26.), nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Hochgeborne; sondern was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen. Das Niedrige und Verachtete, und, was Nichts ist, hat Gott erwählt, um das, was vorher Etwas war, zu Nichte zu machen, auf daß das fleischliche Israel, denn dieses nennt der Apostel Fleisch, sich vor Gott nicht rühme."

5. Was sagen wir ferner zu der Weissagung von Christo in den Psalmen, besonders in dem Lied mit der Aufschrift „Für den Geliebten" (Ps. 45.), dessen Zunge genannt wird der Griffel eines Schnellschreibers, er selbst wohlgestaltet vor andern Menschenkindern, weil Anmuth über seine Lippen strömt? Der klarste Beweis von der Anmuth, die über seine Lippen strömte, ist gewiß, daß bei der kurzen Zeit seines Lehramtes, denn er lehrte etwa ein Jahr und etliche Monate *), der Erdkreis von seiner Lehre und seinem Gottesglauben erfüllt wurde. Denn in seinen Tagen ist Gerechtigkeit und Friede die Fülle aufgegangen, die bleiben wird bis zur Vollendung, welche dort Vernichtung des Mondes heißt, und sie wird herrschen von Meer zu Meer und von den Strömen bis an die Grenze der Erde (Ps. 72, 7. 8.). Dem Hause David ward sogar ein Zeichen gegeben (Jes. 7, 14.): Eine Jungfrau ward schwanger und gebar einen Sohn, dessen Name ist Immanuel, d. h. Gott mit uns. Dieß ist erfüllt worden, wie es der Prophet ausspricht: Gott ist mit uns. „Erkennet es, Völker, und laßt euch überwinden; macht euch stark und laßt euch besiegen" (Jes. 8, 10.). Denn überwunden und besiegt sind wir, die wir aus den Heiden

*) Irenäus I, 3, 3. gibt diese Meinung den Valentinianern als Irrthum Schuld. Uebrigens findet sie sich auch bei Clem. (Strom. 1, 340.) und Tertullian (adv. Jud. 18.). Sie nehmen das 15. Jahr des Tiber, in welchem Christus nach Lucas getauft wurde, auch als das Todesjahr desselben.

durch seine holdselige Rede gewonnen wurden*). Ja selbst der Ort seiner Geburt ist von Micha vorhergesagt worden (Mich. 5, 1.): „Und du Bethlehem, des Landes Juda, bist mit nichten die kleinste unter den Führern Juda's: aus dir soll mir der Führer kommen, der mein Volk Israel weiden soll.“ Auch die 70 Jahrwochen nach Daniel sind bis auf die Erscheinung Christi verflossen. Es kam der, welcher bei Hiob (40. 41.) das Seeungeheuer überwältigen sollte, und der seinen ächten Jüngern die Macht gegeben hat, auf Schlangen und Skorpionen und auf alle Gewalt des Feindes zu treten, ohne von diesen verletzt zu werden. Betrachte man nun auch die Erscheinung der Apostel, die von Jesu nach allen Enden ausgesandt wurden, um das Evangelium zu verkünden, und man wird ein übermenschliches Unternehmen, ein Werk aus Gott erblicken. Erwägen wir, daß Menschen, die eine neue Lehre und fremde Reden vernahmen, in dem Augenblick, da sie den Aposteln nach dem Leben trachten wollten, von einer göttlichen Kraft, die über ihnen waltete, ergriffen, ihnen zufielen: dann werden wir nicht mehr zweifeln, ob sie auch**) wirklich Wunder verrichtet haben, da ja Gott selbst ihre Reden durch Zeichen und Wunder und mannigfaltige Gaben bekräftigt hat.

6. Indem wir so in der Kürze die Göttlichkeit Jesu nachweisen und dabei die prophetischen Aussprüche über ihn gebrauchen, beweisen wir auch zugleich, daß die prophetischen Schriften selbst, die von ihm zeugen, von Gott eingegeben sind und die Worte, die seine Erscheinung und seine Lehre ankündigen, mit aller Kraft und Bestimmtheit gesprochen wurden, und mit dieser auch die Erwählung der Heiden behauptet haben***).

*) Sehr poetisch gibt Rufin das σαλωκοτες: velut exuviae quaedam victoriae ejus exstitimus.

**) ει και, dafür hat eine Handschr. και ει — zumal, da oder wenn — Mir scheint aber dieser Satz nothwendig zu ουκ απιστησομεν zu gehören, und ein anderer Ausdruck für das obige τολμημα ου κατ' ανθρωπον και επιταγμα θεου zu seyn. So auch Rufin: invenimus nihil in hac causa humanis viribus, sed totum divina virtute et providentia procreatum (τερατα πεποιηκασι), etc.

***) Die rufinische Uebersetzung ist hier wieder viel richtiger als die zuwörtliche von Tarin. — Or. schließt von der Erfüllung der Weissagung zurück auf deren Göttlichkeit.

Ja, man muß gestehen, daß die Göttlichkeit der Weissagungen und das Geistige in dem mosaischen Gesetze erst mit der Erscheinung Jesu sich offenbarte. Denn unwidersprechliche Beweise von der göttlichen Eingebung des Alten Testaments konnte man vor der Erscheinung Christi durchaus nicht aufstellen; sondern seine Erscheinung erst hat denen, die an dem göttlichen Ursprung des Gesetzes und der Propheten zweifeln mochten, klar an den Tag gelegt, daß sie unter höherem Beistande geschrieben wurden. Wer jedoch mit Eifer und Sorgfalt sich in den prophetischen Reden umsieht, der wird schon aus dem Lesen eine Spur höherer Begeisterung fühlen, und durch dieses Gefühl sich überzeugen, daß die von uns für göttlich gehaltenen Schriften nicht Menschenwerk sind; nun hat aber das Licht in dem Gesetz Mosis, das unter einem Schleier verborgen war, mit der Erscheinung Christi auch seine Strahlen ausgesandt, nachdem der Schleier weggenommen, und das Vollkommene, dessen Schatten der Buchstabe enthielt, schnell zur Erkenntniß erhoben worden ist.

7. Allein es wäre zu viel, die ältesten Weissagungen über die Zukunft alle noch herzuzählen, um durch das Göttliche in ihnen den Zweifler zu überweisen, damit er jede Zweiheit und Unentschiedenheit entferne und sich mit ganzer Seele den Worten Gottes hingebe. Wenn übrigens den Ununterrichteten nicht an jeder Stelle der Schrift das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen fallen will, so darf man sich darüber nicht wundern: denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung offenbaren sich einige auf das Augenscheinlichste als Werke der Vorsehung, andere sind so verborgen, daß sie dem Unglauben gegen den mit unaussprechlicher Kunst und Macht Alles ordnenden Gott Raum zu geben scheinen. Denn nicht so in die Augen fallend ist der kunstvolle Plan der Vorsehung in den irdischen Körpern, wie in der Sonne, dem Monde und den Sternen; nicht so klar in den menschlichen Zufällen, wie in den Seelen und Leibern der Thiere, weil die, welche darauf achten, den Grund und Zweck der Triebe, Vorstellungen, Naturanlagen und des Körperbaus der Thiere ganz genau erkunden. Aber so wenig die Vorsehung bei denen, welche sich einmal von ihrem Daseyn im Ernste überzeugt haben, wegen dessen

verliert, was sie nicht begreifen: ebensowenig geschieht der Göttlichkeit der Schrift, die sich durch das Ganze derselben verbreitet, dadurch ein Abbruch *), daß unsere Schwächheit nicht bei jedem Ausdruck der verborgenen Herrlichkeit der Lehren, die unter einer gewöhnlichen und unansehnlichen Redensart verhüllt ist, nachkommen kann. „Wir haben den Schatz in irdenen Gefässen, damit die Ueberschwenglichkeit der Gotteskraft hervorleuchte, und nicht für menschliche Erfindung gehalten werde" (2 Cor. 4, 7.). Denn wenn die abgedroschenen menschlichen Beweismittel, in die biblischen Bücher gelegt, die Menschen zu überzeugen vermocht hätten, so würde unser Glaube mit Recht als Menschenweisheit und nicht als Gotteskraft angesehen. Nun aber sieht jeder, der nur die Augen öffnen will, klar, daß die Predigt des Wortes nicht durch Ueberredungskünste der Weisen, sondern durch den Erweis von Geist und Kraft unter dem Volke durchgedrungen ist. Nachdem uns also eine himmlische, ja überhimmlische Kraft zur Verehrung eines einzigen Schöpfers herangebildet, wollen wir die Anfangsgründe des Wortes von Christo verlassen, und zur Vollkommenheit fortzuschreiten suchen, damit die Weisheit, die den Vollkommenen verkündigt wird, auch uns verkündigt werde. Denn Weisheit verheißt der, welcher sie besitzt, den Vollkommenen zu offenbaren, eine andere jedoch, als die Weisheit dieser Welt, und der Fürsten dieser Welt, die verworfen ist. Jene Weisheit aber wird uns klar aufgehen in der Offenbarung **) des Geheimnisses, das seit ewigen Zeiten verschwiegen blieb, nun aber geoffenbart ist durch die prophetischen Schriften und durch die Erscheinung unsers Herrn und Heilands Jesu Christi, welchem die Ehre sey in alle Ewigkeiten. Amen.

*) Ich glaubte das χρεοκοπειται genau geben zu müssen; es wird sonst vom Schuldenaufheben, Bankeroutiren gebraucht. — Wenn ich sonst, hier und in spätern Stellen, die Neander in der Kirchengesch. I, 3. angeführt hat, mit ihm wörtlich übereinstimme, so ist dieß Folge des wortgetreuen Uebersetzens.

**) Eine Par. Handschr. hat κατα αποκαλυψιν μυστηριου anstatt και αποκαλυψιν εμποιησει μυστ. etc. Mit jener Lesart harmonirt Rufin: *secundum* revelationem mysterii, davor aber eingeschaltet: postquam patefacta fuerit, was überflüssig ist.

Zweiter Abschnitt.

Von der Art, die heil. Schrift zu lesen und zu verstehen *).

1. Nach diesem kurzen Beweise von der Göttlichkeit der heil. Schriften müssen wir nun die Art und Weise, sie zu lesen und zu verstehen, betrachten, weil viele Irrthümer daraus entstanden sind, daß Manche den rechten Weg, zum Verständniß der heiligen Schrift zu gelangen, nicht gefunden haben. Die Verhärteten und die Unwissenden aus der Beschneidung haben an den Heiland nicht geglaubt, weil sie dem Buchstaben der Weissagungen auf ihn folgen zu müssen meinten, und ihn weder im eigentlichen Sinne den Gefangenen Erlösung, den Blinden die Herstellung des Gesichts **) verkündigen, noch die, wie sie meinten, wirkliche Stadt Gottes bauen, noch die Streit-Wagen aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem verbannen, noch Butter und Honig essen, und, ehe er das Böse zu wählen ***) verstand, das Gute wählen sahen. Weiter meinten sie, mit der Weissagung (Jes. 11, 6. 7.), daß der Wolf mit dem Lamme weiden, der Panther neben dem Böcklein ruhen, daß Kälber und Stiere und Löwen gemeinschaftlich von einem kleinen Knaben auf die Weide getrieben, und Ochs und Bär neben einander gehen, ihre Jungen mit einander auferzogen werden, und daß der Löwe Spreu fressen werde, wie der Stier, damit

*) Rufin macht hier einen Abschnitt (die Philokalie hat keinen) mit der Aufschrift: quod multi spiritaliter non intelligentes scripturas et male intelligentes in haereses declinarunt: offenbar aus dem ersten Satz entnommen. Ich zog den erstern Ausdruck dieses Satzes vor, den auch die Philokalie am Anfang hat (Note zu c. 1, §. 1.).

**) και τυφλοις αναβλεψιν, hat ein Par. Msc. Zach. 6, 10. 12. enthält hievon nichts.

***) πριν γνωναι η προελεσθαι. Die Stelle Jes. 7, 15. LXX. πριν η γνωναι προελεσθαι — nachher εκλεξασθαι· was auch ein Cod. Par. statt εκλεξαμενον hat (male, meint de la Rue). Das Letztere kann ebensowohl ächt seyn, als das Partic. φαγοντα, für φαγεται, weil es die Construction mit ορωντες verlangt. Im Uebrigen gibt die wörtliche Citation einen bessern Sinn.

sey das wirkliche vierfüßige Thier bezeichnet. Weil sie also von allem diesem in der Erscheinung des Christus, an den wir glauben, nichts verwirklicht sahen, fielen sie dem Herrn Jesu nicht zu, vielmehr kreuzigten sie ihn als einen, der widerrechtlich sich für Christus ausgegeben habe. Die Häretiker dagegen, wenn sie lasen „ein Feuer ist entbrannt von meinem Zorn" (Jer. 15, 14.): und „ich bin ein eifernder Gott, der die Sünden der Väter den Kindern vergilt bis in's dritte und vierte Glied" (Exod. 20, 5.): ferner „es reut mich, Saul zum König gesalbt zu haben" (1 Kön. 15, 11.): oder „Ich bin der Gott, der Frieden macht und Unheil schafft" (Jes. 45, 7.), und anderswo (Am. 3, 6.) „es ist kein Uebel in der Stadt, das der Herr nicht bewirkt hätte", endlich auch „das Unheil ist niedergekommen vom Herrn auf die Thore Jerusalems" (Mich. 1, 20.), oder „der böse Geist vom Herrn erstickte*) Saul" (1 Sam. 18, 10.) und tausend ähnliche Stellen, wagten es nicht geradezu die göttlichen Schriften zu verwerfen, sondern sie nahmen an, daß sie von dem Demiurg herrühren, den die Juden verehren, und glaubten, weil der Demiurg nicht vollkommen und nicht gut**) sey, so sey der Heiland erschienen und habe einen vollkommenen Gott verkündigt, den sie nicht für den Weltschöpfer hielten. Darüber traten sie in verschiedene Meinungen auseinander, gaben sich, nachdem sie einmal von dem Glauben an den Weltschöpfer, welches der alleinige unerschaffene Gott ist, abgefallen waren, ihren Einbildungen hin, und machten willkührliche Voraussetzungen, nach welchen sie die Entstehung der sichtbaren Welt für eine andere, als die der unsichtbaren erklären, wie es ihnen ihre Einbildungskraft vorspiegelt. Freilich gibt es auch Einfältigere, die sich der Kirche anzugehören rühmen, welche zwar keinen Höhern über dem Weltschöpfer voraussetzen, woran sie vernünftig thun, aber diesem selbst Eigenschaften zuschreiben, wie man sie auch dem rohesten und grausamsten Menschen nicht zuschreibt.

*) Nach der gewöhnlichen Lesart επεσε επι Σαβλ, wo die Cod. keine Variante haben; „επνιγε τον Σαουλ", nach Orig. Rufin: suffocabat Saul.

**) S. über diesen Abschnitt überhaupt: Note zu II, 5, 1.

2. Der Grund aller dieser irrigen, gottlosen und einfäl-
Lehren von Gott scheint kein anderer zu seyn, als der
zel des geistigen Verständnisses der Schrift, und ihre Auf-
ig nach dem nackten Buchstaben. Denen also, die über-
sind, daß die heiligen Bücher nicht eine von Menschen
hrende Schrift, sondern unter Eingebung des heiligen Gei-
nach dem Willen des Allvaters durch Jesum Christum,
ieben und auf uns gekommen sind, muß der für richtig
nte Weg gezeigt werden, gemäß *) der Richtschnur der
tbaren durch die Nachfolge der Apostel mit Jesu Christo **)
iigten Kirche. Daß nun gewisse Geheimnisse der göttli-
Haushaltung durch die heiligen Schriften geoffenbart sind,
sind alle, auch die Einfältigsten unter den Schriftgläu-
überzeugt. Welches jedoch diese Geheimnisse seyen, das
kein Vernünftiger und Bescheidener zu wissen vorgeben ***).
man z. B. Anstoß nimmt an Loths Vermischung mit
Töchtern, an den zwei Weibern Abrahams, an der Schwe-
aft der Weiber Jakobs, an der Schwängerung zweier
e durch ihn, so werden sie nur sagen können, daß dieß
unbegreifliche Geheimnisse seyen. Wenn man dagegen von
Bau der Stiftshütte liest, suchen die, welche diese Bezeich-
en für Vorbilder halten, nachzuweisen, auf was sich jeder
ne Zug in der Beschreibung der Hütte anpassen lasse. In

χομενοις, Msc. Auch Rufin: observantibus — illam regulam.
ei Rößler ist die ganze Stelle corrupt. Ich möchte lesen εχομε-
ος, welches häufig mit dem Gen. in obiger Bedeutung vorkommt.
as erstere kann nicht zu dem vorangehenden πειθομενοις gehö-
n, sondern es müßte ημιν zu υποδεικτεον supplirt werden.
ου κανονος της Ιησου Χριστου κατα διαδοχην των
ποστολων ουρανιου εκκλησιας. Ich kann Rufins und Röß-
rs Uebersetzung („regulam, quam a Jesu Christo traditam sibi
postoli per successionem posteris quoque suis sanctam ecclesiam
ocentibus tradiderunt") hierin nicht finden. Rößler konnte auch
eser Uebers. nur beistimmen, weil er unrichtig του κανονος του
Χρ. las. Orig. leitet die Auctorität der Kirche (ουρανιος εκκλ.)
rch die Apostel auf Christum zurück, weil Christus selbst eine Kirche
cht gestiftet hat.
hne höheren Aufschluß des „νους πνευματικος", wie aus §. 11.
hellen wird.

Bezug auf den Glauben, daß die Hütte ein Vorbild sey, irren sie auch gar nicht: nur in der Beziehung des Vorbildes auf dieses oder jenes verlieren sie die richtige Bedeutung. Und so erklären sie denn auch die ganze Erzählung, die von Ehen oder Kinderzeugen oder Kriegen oder andern Geschichten aus dem gemeinen Leben zu handeln scheint, für Vorbilder: der eigentliche Gegenstand derselben bleibt ihnen verborgen, theils aus Mangel an gehöriger Gemüthsstimmung, theils wegen Uebereilung, manchmal auch, wenn gleich die Stimmung und Einsicht vorhanden ist, wegen der für Menschen zu großen Schwierigkeit, das Gegenbild zu finden.

3. Der Weissagungen brauche ich kaum zu erwähnen; wir wissen Alle, daß sie voll Räthsel und dunkler Reden sind. Wenden wir uns ferner zu den Evangelien, so bedarf auch das richtige Verständniß dieser, weil es ein Verständniß Christi seyn soll, der Gnade, die dem verliehen war, welcher (1 Cor. 2, 16. 12: 13.) gesagt hat: „Wir haben das Verständniß Christi, um zu wissen, was Gott uns mitgetheilt hat: was wir auch verkündigen nicht in gelehrten Reden menschlicher Weisheit, sondern in der Sprache des Geistes.“ Wer liest, was dem Johannes geoffenbart wurde, nicht mit Erstaunen über die auch einem in der Schrift Unerfahrenen in die Augen fallende *) Verhüllung unaussprechlicher Geheimnisse? Auch die Briefe der Apostel werden wohl Keinem **), der von einem gründlichen Forschen weiß, klar und leicht faßlich erscheinen, da auch hier unzählige Male die größten Gedanken wie durch ein Sprachrohr nur ein langsames Verständniß zulassen ***). Ist nun dem

*) επικρυψιν απορρητων μυς. — εμφαινομενην, 1. Cod. reg. welche Lesart ich für älter halte, als εμφαινομενων, weil auch Rufin damit übereinstimmt »*tantam inesse* occultationem ineffabilium sacramentorum«, und weil sie einen schönen Gegensatz bildet zu επικρυψιν, den freilich Rufin übersehen hat. — Auch Hieron. ad Paulin. sagt von der Off. Joh.: tot habet sacramenta, quot verba.

**) Rufin las τινι als Fragwort — δοξαιεν αν ειναι etc. Dann ist das folg. Part. absolut. zu übersetzen mit: obgleich auch hier u. s. w.

***) ως δι' οπης — ου βραχειαν αφορμην παρεχοντων, Rufin gerade das Gegentheil: ut per eas quasi breve receptaculum immensae lucis claritas videatur infundi.

also, und irren soviele, so ist es immer bedenklich bei dem Lesen, zu behaupten, daß man das leicht verstehe, was doch des Schlüssels zum Verständniß, den, wie der Heiland sagt, die Schriftgelehrten haben, bedarf. Wer ja behauptet*), daß in der Zeit vor der Erscheinung Christi die Wahrheit nicht gewesen, der erkläre uns doch, wie der Herr, Jesus Christus, sagen kann, den Schlüssel des Verständnisses besitzen die, von welchen jene doch behaupten, daß sie keine Schriften haben, die Unbegreifliches und wirklich Geheimes enthielten. Der Ausspruch (Luc. 11, 52.) lautet so: „Wehe euch, Schriftgelehrten, die ihr den Schlüssel des Verständnisses entwendet habt, ihr selbst tratet nicht ein, und verwehrtet Andern, hineinzugehen."

4. Der Weg, der mir der richtige scheint, um in die Schrift einzudringen, und ihren Sinn zu erfassen, ist durch die Andeutungen der Schrift selbst vorgezeichnet. Bei Salomo, in den Sprüchwörtern (22, 20.), finden wir folgende Anweisung in Beziehung auf die geschriebenen göttlichen Lehren: „Du schreibe dir's dreifach nieder mit Vorsicht und Verstand, um Wahrheit zu antworten, auf das, was dir vorgelegt wird**)". Somit sollen wir auf dreifache Weise den Sinn der heiligen Schrift in uns aufnehmen. Der Einfältige mag sich erbauen am Fleische der Schrift (so wollen wir die buchstäbliche Auffassung nennen***): der etwas Fortgeschrittene an ihrer Seele: der Vollkommene aber, gleich denen, von welchen der Apostel sagt (1 Cor. 2, 6.) „die Weisheit reden wir unter den Vollkommenen, nicht die verworfene Weisheit dieser Welt, sondern

*) Eine nachträgliche Bemerkung gegen die Läugner der Auctorität des A. T. (§. 8.), die er im folg. §. nicht weiter berührt. Daher Rufin: in hoc loco, *licet per excessum quendam*, inquirendum ab his tamen puto, qui dicunt (das Weitere wie oben), und am Anfang des §. 11. „Ut dicere coeperamus etc."

**) τοις προβαλλομενοις σοι. So auch LXX. nach den Alex. Codd. Für εν βουλη. κ. γνωσει bei Orig., haben sie dagegen εις βουλην κ. γνωσιν.

***) Clem. Strom. 6, S. 641. nennt die λεξεις und ονοματα das „σωμα των γραφων."

wir reden die im Geheimniß verborgene Weisheit Gottes, die Gott vor aller Welt zu unserer Verherrlichung auserlesen hat" — dieser der Vollkommene an dem geistigen Gesetz, das ein Schattenbild gibt von den zukünftigen Gütern. Denn wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so auch die nach dem göttlichen Haushalt den Menschen zum Heil verliehene Schrift. Dasselbe finde ich auch in den Worten des von Einigen verachteten Buches, des Hirten, worin dem Hermas aufgetragen wird, zwei Bücher zu schreiben, und alsdann den Aeltesten der Gemeinde zu verkünden, was er vom Geiste gelernt habe. Die Worte sind: „du sollst zwei Bücher schreiben, und Eins dem Klemens geben, das Andere der Grapte. Grapte wird die Wittwen und Waisen unterweisen *): Klemens wird es an die auswärtigen Städte versenden: du aber wirst den Aeltesten der Gemeinde predigen." Grapte nehmlich, die die Wittwen und Waisen unterweisen soll, ist der bloße Buchstaben, welcher diejenigen unterrichtet, die noch Kinder am Verstande sind, die noch nicht Gott Vater **) nennen können, und darum Waisen heißen. Er unterrichtet aber auch die, welche zwar mit ihrem gesetzwidrigen Ehegatten nicht mehr verbunden, aber auch des himmlischen ***) Bräutigams noch nicht würdig geworden und darum noch Wittwen sind. Klemens, der schon außer †) dem Buchstaben steht, soll die Verkündigung an die Auswärtigen Städte senden; darunter möchten wir wohl die außer dem Buchstaben und dem niedern Sinne befindlichen Seelen verstehen. Allein nicht mehr durch den Buchstaben, sondern durch

*) Die Lesart νομοθετησει für νουθετησει (bei 1. Cod. reg.) ist unpassend: auch Rufin hat commoneat.

**) παρα θεον επιγραψασθαι· wofür mehrere Hdschr. πατερα θ. ε., womit auch Rufin übereinstimmt „Deum patrem habere"; wie es der Zusammenhang verlangt. Επιγραφεσθαι = profiteri nomen etc. ist bekannt.

***) ουρανιου fehlt in den Hdschr. Rufin: sponso *coelesti*, welches Beiwort hier nothwendig ist.

†) Eigentlich „über d. B." Allein die Allegorie mit τας εξω πολεις erfordert es so. Ein Codex hat εξω του γραμμ. εξισαμενος st. ηδη τ. γρ. εξισαμενος.

das lebendige Wort soll der unmittelbare Schüler des Geistes den am Verständniß reifen Aeltesten der ganzen Gemeinde Gottes predigen.

5. Da es jedoch Stellen der heiligen Schrift gibt, die, wie ich in der Folge zeigen werde, gar Nichts körperliches haben, so darf man manchmal, so zu sagen, bloß die Seele und den Geist der Schrift suchen. Und vielleicht enthalten auch die jüdischen Reinigungskrüge, von denen wir im Evangelium Johannis lesen, ebendeßwegen zwei und *) drei Maaße, um damit anzudeuten, daß die, nach dem Ausdruck des Apostels im dunkeln sitzenden, Juden gereinigt werden durch die Lehre der Schrift, welche bald zwei Maaße, den, so zu sagen, seelischen und den geistigen Sinn, bald drei enthält, indem einige Stellen zu den beiden genannten auch noch einen leiblichen Sinn enthalten, der zu erbauen fähig ist. Sechs Krüge aber sind es mit Grund, in Ansehung derer, die in der Welt gereinigt werden, welche in sechs Tagen, einer vollen **) Zahl, geschaffen worden ist. Daß man nun auch in der ersten, soweit nützlichen Auffassung sich erbauen kann, dieß beweist die Menge von einfältigen, dennoch ächten Gläubigen. Von der auf die Seele bezogenen Auslegung liegt ein Beispiel bei Paulus im ersten Brief an die Korinthier (9, 9.) vor. „Es steht geschrieben, sagt er, du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden"; und zur Erklärung dieser Stelle ***) setzt er hinzu: Sorget Gott für die Ochsen? oder sagt er es nicht allerdings um unsertwillen? ja, es ist um unsertwillen geschrieben. Denn der da pflügt, soll auf Hoffnung pflügen, und der Drescher in der Hoffnung des Genusses (dreschen). Doch auch die meisten der gewöhnlichen Erklärungen, die der Menge zu-

*) και. Nur 1. Cod. reg. hat η (nach dem N. T.), was Rue aufgenommen hat. Der Text des N. T. auch κατα καθαρισμον, hier: επι καθαρισμῳ.

**) τελειος ist hier mehr als „gerade" Zahl: ohne Zweifel mit Hindeutung auf die Reihen der Aeonen.

***) 1. Cod. reg. und ed. Ruaei hat νομον (Gebot) statt τοπον.

ſagen, und ſolche, die etwas Höheres nicht zu faſſen vermögen, erbauen, haben faſt denſelben Charakter.

6. Geiſtige Auslegung iſt, wenn man zeigen kann, welchen himmliſchen Gegenſtänden die Juden im Fleiſche zum Vorbild und Abriß dienten, und von welchen zukünftigen Gütern das Geſetz der Schatten war. In Allem muß man nach der apoſtoliſchen Vorſchrift die im Geheimniß verborgene Weisheit ſuchen, welche Gott von der Welt Anfang zur Verherrlichung der Gerechten auserſehen hat, und die keiner der Fürſten dieſer Welt kennt. Derſelbe Apoſtel ſagt irgendwo, da er einige Stellen aus dem Buche Exodus und Numeri anführt (1 Cor. 10, 11.) „Dieß iſt zum Vorbild an jenen geſchehen. Es iſt aber um unſertwillen geſchrieben, weil die Vollendung der Aeonen in unſre Zeiten fiel", und gibt Belege von dem, was jene Vorbilder bedeuten, in den Worten (V. 4.): „ſie tranken aus dem künftigen geiſtigen *) Felſen, welcher war Chriſtus." Und für die Deutung der Stiftshütte beruft er ſich in einem andern Briefe (Hebr. 8. 5.) auf die Worte (Ex. 25, 40.) „Alles machſt du nach dem Vorbilde, das Dir auf dem Berge gezeigt wurde." Auch im Brief an die Galater macht er denen gleichſam Vorwürfe, die das Geſetz leſen zu müſſen glauben, und es doch nicht verſtehen, indem er behauptet, daß ſolche das Geſetz nicht verſtehen, die keine vorbildlichen Andeutungen in der Schrift ſuchen. „Sagt mir doch, ſpricht er (Gal. 4,), die ihr unter dem Geſetz ſtehen wollt, und doch auf das Geſetz nicht höret: es ſteht geſchrieben, Abraham hatte zwei Söhne, den einen von der Magd, den andern von der Freien: der von der Magd iſt nach dem Fleiſch geboren, der von der Freien nach der Verheißung. Dieß hat vorbildliche Bedeutung: es ſind die zwei Teſtamente u. ſ. w. Man muß jedes Wort von ihm in Erwägung ziehen: z. B. daß er ſagt, die ihr unter dem Geſetze ſeyn wollt, nicht, die ihr unter dem Geſetze ſeyd, und: „auf das Geſetz nicht höret" unter dem Hören iſt Nachdenken und Einſicht zu verſtehen. Und in dem Briefe an die Koloſſer, wo er den Zweck des gan-

*) πνευματικης fehlt in den meiſten Hdſchr.

zen Gesetzes mit wenigen Worten zeichnet, sagt er (2, 16): „daß Euch nicht Jemand Gewissen mache über Speise *), oder Trank, oder Festtage, oder Neumonde, oder Sabbathe; dieß Alles ist der Schatten des Zukünftigen." Auch im Briefe an die Hebräer, wo von denen aus der Beschneidung die Rede ist, schreibt er (8, 5.): „welche dem Vorbilde **) und dem Schatten des Himmlischen dienen." Nun ist es doch billig, daß die, welche den Apostel als Gottbegeisterten Mann ansehen, auch über die 5. dem Moses zugeschriebenen Bücher keinen Zweifel haben. Von der übrigen Geschichte aber begehrt ihr zu wissen, ob auch diese einen vorbildlichen Charakter habe? Es ist aus dem Briefe an die Römer (11, 4.), zu bemerken, daß Paulus die Worte „Ich habe mir übrig behalten 7000 Mann, welche ihre Knie nicht vor dem Baal gebeugt haben", welche im dritten ***) Buch der Könige stehen, auf die auserwählten Israeliten bezogen hat, in dem Sinne, daß nicht allein die Heiden, sondern auch Einige aus dem Gotterkohrnen Geschlechte durch die Erscheinung Christi ihr Heil gefunden haben.

7. Wenn es sich so verhält, so müssen wir die Kennzeichen des Verständnisses der heiligen Schrift, wie wir sie für richtig halten, näher bezeichnen. Vorerst müssen wir darauf hinweisen, daß der Geist, der nach Gottes Rathschluß kraft des im Anfang bei Gott gewesenen Wortes die Träger der Wahrheit, Propheten und Apostel, erleuchtete, zwar vorzugsweise die Andeutung unaussprechlicher Geheimnisse für die Geschichte der Menschen †) zum Zwecke hatte (Menschen nenne ich die Seelen, solang sie sich im Leibe befinden): damit der Bekehrungsfähige durch Forschen und Eingehen in die Tiefen des in dem Worte liegenden Sinnes der ganzen Lehre von dem göttlichen

*) In mehreren Hdschr. fehlt εν βρωσει und steht vorher ημας. Zwei Pariser Mse. und Rufin folgen dem Texte des N. T.

**) Auch hier haben die meisten abweichend: υποδειγμασι.

***) Nach alexandrin. Eintheilung; sonst 1 Kön. 19, 10.

†) των κατα τους ανθρωπους πραγματων gibt Rufin: earum rerum quae *inter* homines vel *de* hominibus geruntur und scheint die Pragmata als den Inhalt und Gegenstand, nicht als Hülle der Mysteria anzusehen. Ich glaube, mit Recht: denn diese nennt Or.

Rathschluß mächtig werde. Mit Rücksicht auf die Seelen aber, die anders nicht zur Vollkommenheit gelangen können, als durch die volle Einsicht in die Wahrheit von Gott *), ist nothwendig als Hauptsache aufgestellt worden die Lehre von Gott und von seinem Eingebornen: welche Natur **) dieser habe, und in welchem Sinne er Gottes Sohn sey, welches die Ursachen seyen, daß er bis zum menschlichen Fleische sich herabließ und in Allem Menschheit annahm: was endlich die Wirkung davon ***), und auf wen und wann seyn müsse? Nothwendig mußte auch die Lehre von den mit uns verwandten und den andern vernünftigen Wesen †), welche Gott näher standen und aus ihrer Seligkeit gefallen sind, so wie über die Ursachen dieses Falles in die Schriften der göttlichen Offenbarung aufgenommen werden. Ferner müssen wir auch belehrt werden über die Verschiedenheit der Seelen, und woher diese Verschiedenheit rühre: was die Welt sey, und wie sie entstanden: woher diese Menge des Bösen auf der Erde, und ob es auf der Erde nicht allein, sondern auch anderswo sey. Bei diesen und ähnlichen Fragen hatte der Geist, der die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, noch eine zweite ††) Absicht, um derer willen, die sich der Mühe der Erforschung solcher Geheimnisse nicht unterziehen können, die Offenbarung des Vorgenannten in Ausdrücke zu hüllen, welche anscheinend

---

την κατα την λεξιν ισοριαν, und die Parenthese wäre bei dieser Bedeutung unnöthig. Er spricht also hier vom psychischen Sinn welcher die *ολα της βουλης αυτου δογματα* (die Heilslehre) enthält, und leitet aus dem Zusammenhang dieser mit der höhern Welt im folgenden Satz die Nothwendigkeit eines noch höhern, pneumatischen Sinnes ab.

*) *της πλουσιας και σοφης περι θεου αληθειας.*

**) *ποιας φυσεως*, Rufin: de sacramentis filii Dei.

***) *τουτων* — Eine Hdschr. und ed. Rue hat *τουτου* (*μονογενους*?) *ενεργεια.*

†) Rufin: de creaturis rationabilibus, tam coelestibus quam terrenis (*συγγενων και των αλλων*).

††) Orig. faßt also auch hier den psychischen und pneumatischen Sinn unter eine Absicht (*σκοπος*) des Geistes zusammen.

eine Beschreibung der sichtbaren Werke der Schöpfung, der Erschaffung des Menschen und der Fortpflanzung desselben vom ersten Paare bis zur Menge enthalten. Auch in andern Geschichten, welche die Thaten der Frommen, bisweilen auch Uebertretungen von ihnen, als Menschen, die Laster der Gottlosen und Ungerechten, ihre Zügellosigkeit und Unersättlichkeit erzählen, ganz besonders aber in der Geschichte der Kriege, sowohl der Sieger als der Besiegten, werden einige außerordentliche Geheimnisse für den, der sie zu erforschen versteht, angedeutet. Noch wunderbarer ist die Verkündigung der Gesetze der Wahrheit vermittelst der geschriebenen Gesetzgebung *), indem Alles dieses mit einer der göttlichen Weisheit wahrhaft zukommenden Bedeutsamkeit im Zusammenhange verfaßt ist. Denn es sollte auch die Hülle des Geistigen (diese nenne ich das Leibhafte der Schrift) Vielen nützlich werden, und die Menge, so wie sie es faßt, bessern können **).

8. Wenn jedoch überall die Anwendbarkeit des Gesetzes und der natürliche Zusammenhang der Geschichte so klar in die Augen fiele, so würden wir kaum glauben, daß neben dem buchstäblichen noch ein tieferer Sinn in der Schrift liegen könne. Deßwegen hat der göttliche Logos dafür gesorgt, daß mitten unter Gesetz und Geschichte hinein gleichsam Aergernisse, Anstöße und Widersprüche gebracht wurden ***): damit wir nicht, überall †) bloß von dem lockenden Ausdrucke angezogen, entweder am Ende von der Schriftlehre abfielen, wenn wir Nichts Gotteswürdiges darin fänden; oder doch Nichts Höheres vernähmen, weil wir uns von dem Buchstaben nicht

---

*) γραπτης νομοθεσιας, dafür beide Codd. Thuani: γραφης νομοθ. Allein νομοθεσιος ist kein Adjectiv.

**) Προεκειτο γαρ, και το ενδυμα (λεγω δε το σωμ.) ποιησαι ουκ ανωφελες, δυναμενον τε τους πολλους, ως χωρουσι, βελτιουν. Προεκειτο entspricht dem obigen σκοπος ην τω πνευματι. Darin macht nach ενδυμα ein Punkt. — Zu diesem §. vergl. c. Cels. IV, 49. Hom. XI. in Num.

***) Ganz unbrauchbar ist die Lesart der CC. Th. αγαθα ταχθηναι für εγκαταταχθηναι.

†) παντη. Andere Hdschr. παντες.

losmachen könnten *). Ist es demnach Hauptabsicht, den Zusammenhang des Geistigen in dem, was geschehen ist und geschehen soll, darzulegen: so ist ferner ausgemacht, daß der Sprecher da, wo er geschichtliche Thatsachen dem geheimen Sinne anpassen konnte, dieselben gebrauchte; und den tieferen Sinn vor der Menge verbarg; wo hingegen im Verlauf der Entwicklung übersinnlicher Dinge keine denselben entsprechende Thatsache erfolgte, die durch den geheimen Sinn schon vorgezeichnet war, da wob die Schrift auch Ungeschehenes in die Geschichte ein, sey es, daß es überhaupt unmöglich, oder zwar möglich, aber nicht wirklich war. Und zwar sind bald wenige Ausdrücke eingeflochten, die dem Buchstaben nach keine Wahrheit enthalten, bald sind es mehrere. Das Gleiche ist auch in Beziehung auf die Gesetzgebung zu bemerken. In dieser ist Manches zu finden, was an sich schon auf die Zeiten der Gesetzgebung vollkommen anwendbar ist; bisweilen aber zeigt sich auch keine anwendbare Stelle: ja, manchmal wird um der Nachdenkenden und Scharfsinnigen willen Unmögliches zum Gesetz gemacht, damit sie in eine genauere Untersuchung der Schrift eingehen und die wichtige Ueberzeugung gewinnen, daß hierin ein Gottes würdiger Sinn zu suchen sey **).

9. Jedoch nicht nur bei den Schriften vor der Erscheinung (Christi) hat der Geist dieses veranstaltet, sondern als derselbe Geist und von Einem Gotte stammend hat er das

---

*) μη κινουμενοι απο του γραμματος. Tarin bezieht das μη zu μηδεν θειοτερον μαθωμεν, und übersetzt neve, affecti a litera, nihil divinius percipiamus; allein das Erstere entspricht dem Vorangehenden ως μηδεν θεου αξιον μανθανοντες. Rufin scheint κινεισθαι auf die σκανδαλα und προσκομματα, welche zum Nachdenken wecken sollen, zu beziehen und übersetzt, indem er den Satz positiv ausdrückt, das κινουμενοι durch: ut *extrusos* nos *et exclusos* revocet ad alterius initium viae etc. Rue gibt μη κινουμενοι απο richtig durch penitus adhaerentes.

**) Alles dieß hat auch Rufin fast wörtlich so. In der Philok. stehen die letzten Worte περι του δειν του θεου αξιον νουν εις τα τοιαυτα ζητειν, als Ueberschrift für die folgenden §§. Ohne Zweifel durch Mißverstand der Abschreiber.

Gleiche auch in den Evangelien und bei den Aposteln gethan. Denn auch diese enthalten ebensowenig überall reine Geschichte nach dem Buchstaben des Eingewobenen, Nichtwirklichen *): als das Gesetz und die 10 Gebote **) lauter Angemessenes. Welcher vernünftige Mensch wird z. B. glauben, daß der erste und zweite und dritte Tag, Abend wie Morgen, ohne Sonne, Mond und Sterne geworden sey ***)? der erste sogar ohne Himmel? Wer ist ferner so einfältig, zu glauben, daß Gott nach Art eines landbauenden Menschen ein Paradis in Eden gegen Morgen gepflanzt, und einen sichtbaren und genießbaren Baum des Lebens darein gesetzt habe, so daß, wer mit körperlichen Zähnen dessen Frucht kostete, das Leben empfieng, und anderseits einer der Erkenntniß des Guten und Bösen mächtig wurde, sobald er von diesem †) Baume genossen hatte? Wenn es ferner heißt, Gott habe gegen Abend im Garten gewandelt, und Adam sich hinter den Baum versteckt: so, glaube ich, wird Niemand zweifeln, daß dieß bildlich, unter einer scheinbaren nicht wirklichen, leibhaften Thatsache, einen geheimen Sinn andeute. Auch Kain, wenn er „vom Angesichte Gottes weggeht", soll augenscheinlich den Leser aufmerksam machen, zu forschen, was Gottes Angesicht und was das Weggehen von demselben heiße ††). Was brauch' ich weiter anzuführen, da Jeder nicht ganz stumpfsinnige unzählige Fälle der Art sammeln kann, die zwar als Thatsache aufgezeichnet, aber nicht wörtlich so geschehen sind? Uebrigens sind auch die Evange-

---

*) των προσυφασμενων — μη γεγενημενων. Eine Hdschr. gibt μη γεγενημενην, zu ιστοριαν bezogen; worüber Tarin ausruft: imploro fidem codicum.

**) η νομοθεσια και αι εντολαι die 5 Bücher Mosis.

***) Auch bei Justin. ad M.

†) απο τουδε του, nehmlich του καλου και πονηρου. Ebendarum ist diese Lesart der andern „υπο του ξυλου" vorzuziehen.

††) Es ist nicht nöthig, mit Tarin und de la Rue zu ergänzen: τι προσωπον θεου και τι το εξερχεσθαι u. s. w., indem man in gleichem Sinne wohl sagen kann ζητειν προσωπον θεου και το εξερχεσθαι.

lien voll von Stellen derselben Art: z. B. wenn der Teufel Jesum auf einen hohen Berg führt, um ihm von dort aus die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen. Denn welcher aufmerksame Leser wird nicht diejenigen belachen, die da wähnen, daß die Reiche der Perser, Scythen, Indier und Parther, und wie die Könige von den Menschen verherrlichet werden, mit dem leiblichen Auge gesehen worden seyen, das der Höhe bedurfte, um nur das untenliegende Niedrige zu überschauen? Aehnlich wie dieses kann der aufmerksame Beobachter aus den Evangelien unzählige andere Fälle merken, um sich zu überzeugen, daß *) in die buchstäblich wahre Geschichte Anderes nicht Wirkliche eingewoben ist.

10. Kommen wir auf die Gesetzgebung des Moses zurück, so sprechen viele Gesetze in Bezug auf die Beobachtung theils Widersinniges, theils Unmögliches aus. Widersinnig ist das Verbot, Geyer zu essen, da selbst in der größten Hungersnoth und vom Mangel überwältigt Niemand auf dieses Thier verfiele; widersinnig das Gebot, daß unbeschnittene, acht Tage alte Kinder aus ihrem Stamme ausgerottet werden. Wenn je etwas buchstäblich hierüber festgesetzt werden sollte, so müßte befohlen seyn, daß die Väter oder die Erzieher getödtet werden **). Nun sagt aber die Schrift (Gen. 17, 14.) „Alles unbeschnittene Männliche, das am 8. Tage nicht beschnitten wird, soll aus seinem Volke ausgerottet werden." Wollt ihr auch Unmögliches in den Gesetzen finden, so bemerken wir, daß der Bockhirsch ***) ein Thier ist, das nicht

---

*) υπερ του συγκαταθεσθαι, συνυφαινεσθαι ταις — ιστοριαις u. s. w. Unnöthig, ja unpassend ist die Vermuthung Tarins, nach συγκαταθεσθαι sey και ausgefallen; und irrig die Uebersetzung composita et connexa iis. Aus gleichem Irthum ist συνυφαινεσθαι in Einer Hdschr. ausgelassen. Συγκατατιθεμαι, med. eig. „beistimmen"; wo gewöhnlich δοξαν fehlt.

**) Ganz mit Unrecht tadelt Tarin Rufins Uebersetzung, und setzt dafür oportebat — patribus mandari, ut filios interficerent, vel iis, a quibus alebantur. Πατερας αυτων κελευεσθαι αναιρεισθαι η τους παρ' οις τρεφονται.

***) τραγελαφος· Plato gebraucht das Wort für Chimäre. Lev. 4. und 15. haben durchaus die LXX. χιμαρα.

existiren kann: gleichwohl befiehlt uns Moses ein reines Thier dieser Gattung zum Opfer zu bringen *). Man weiß nicht, daß je ein Greif Jemand in die Hände gekommen wäre; und der Gesezgeber verbietet, diesen zu essen. Jenes berühmte Gebot „Sitzet in eure Häuser: Niemand von Euch soll am siebten Tage von seiner Stelle gehen" (Ex. 16, 29.) kann auch von dem gewissenhaften Beobachter des Sabbaths unmöglich wörtlich beobachtet werden, weil kein lebendes Wesen einen ganzen Tag bewegungslos sitzen kann. Die Beschnittenen und alle, die der Ansicht sind, daß außer dem Buchstaben nichts gegeben sey, lassen sich bei Manchem, wie bei dem Bockhirsche, dem Greife, dem Geyer, nicht einfallen, nach dem Sinne zu fragen; bei Anderem bringen sie Spitzfündigkeiten und abgeschmackte Ueberlieferungen vor: z. B. über den Sabbath sagen sie, die Stelle eines Jeden seyen 2000 Ellen. Andere dagegen, wie Dositheus **), der Samarite, verwerfen eine solche Erklärung, und meinen, es müsse einer in der Stellung, in welcher er vom Sabbath überrascht werde, bleiben, bis an den Abend. Allein es ist auch unmöglich, keine Last zu tragen am Sabbath. Dadurch sind die jüdischen Lehrer in unendliche Spitzfündigkeiten gerathen, indem sie behaupten, eine Last sey ein Schuh von der und der Art, ein anderer nicht; eine Sohle mit Nägel, eine solche ohne Nägel aber nicht; was man so oder so auf der Schulter trage, was man auf beiden Schultern trage, nicht.

11. Gehen wir über zu den Evangelien, was wäre unvernünftiger, als das: „Grüsset Niemand auf der Straße", das, wie die Einfältigen meinen, der Heiland den Aposteln vorschreibt (Luc. 10, 4.) ***)? Auch, daß einer auf den rechten

---

*) προσφερεσθαι. Rufin: colli (?).

**) Eine Hdschr. irrig: Θεοδοσιος. Es ist einer der angeblichen Messiasse. Orig. in Matth. 27. c. Cels. 1, 57.

***) „*Sed* et illud, setzt Rufin noch hinzu, quomodo possibile videbitur observari, in his praecipue locis, *ubi acerrima hyems gelu et pruinis*, ut neque duas tunicas, neque calceamenta quis habere debeat?" Rufinische Poesie? Doch könnte der Satz in der Philokalie durch Versehen ausgefallen seyn, weil auch der folgende mit Αλλα και anfängt, wie der angeführte.

Backen geschlagen werde, wie es (Matth. 5, 39.) heißt, ist sehr unwahrscheinlich, weil jeder Schlagende, wofern er nicht einen körperlichen Fehler hat, mit der rechten Hand auf den linken Backen schlägt. Es ist ferner unmöglich, dem Evangelium zu Folge das rechte Auge, das Aergerniß verursacht, auszureißen *). Denn, wenn wir auch zugeben, daß einer am Sehen Aergerniß nehmen kann, wie kann man die Schuld auf das rechte schieben, da beide Augen sehen? Wer würde wohl, wenn er sich gestehen müßte, ein Weib angesehen zu haben, um ihrer zu begehren, die Schuld nur auf das rechte Auge schieben und dieses ausreißen können? Doch, auch der Apostel gibt eine Vorschrift (1 Cor. 7, 18.) „ist Jemand beschnitten berufen, der ziehe keine Vorhaut". Nun sieht doch Jeder, daß dieß zu der ihm vorliegenden Frage in keiner Beziehung steht. Wie kann er, wenn er von Ehe und Jungfrauschaft redet, jenes mit Grund einstreuen? Und dann, wer will es Unrecht nennen, wenn einer wo möglich sich eine Vorhaut ziehen **) läßt, weil man das Beschnittenseyn gewöhnlich für eine Entehrung hält? Alles dieß haben wir angeführt, um zu zeigen, daß es in der Absicht der göttlichen Kraft, die uns die heiligen Schriften geschenkt, liege, nicht bloß den buchstäblichen Sinn aufzufassen, da bisweilen der bloße Buchstabe nichts Wahres, ja nicht einmal Vernünftiges und Mögliches enthält; und daß in die wirkliche Geschichte und in die buchstäblich anwendbare Gesetzgebung Anderes eingeflochten sey.

---

*) Sonst: αδυνατον απο του ευαγγ. εστι λαβειν — was Tarin übersetzt: neque potest id ab Evangelio intelligi — δεξιον οφθαλμον σκανδαλιζοντα. Ein Cod. reg. hat εκβαλειν, und Rufin: ut oculus dexter — eruatur. Derselbe Cod. hat nachher ανενεκτεον την αιτιαν statt ανεκτεον τ. α. Gleich darauf steht αναφερων την αιτιαν in allen Hdschr.

**) επιδιδοντα εαυτον το (lies τῳ, Cod. Th.) επισπασθαι. Josephus sagt von den Juden XII, 6. και την των αιδοιων περιτομην επεκαλυψαν ως αν ειεν και τα περι την αποδοσιν ελληνες, und Epiphan de pond. et mens. nennt das dazu gebrauchte Werkzeug σπαθιστηρ (richtiger wohl σπατιστηρ von σπατιζω).

12. Man denke aber ja nicht, daß ich im Allgemeinen behaupte, es sey Nichts Geschichte, weil Einiges nicht Geschichte ist, und kein Gesetz wörtlich zu beobachten, weil einige dem Buchstaben nach widersinnig oder unmöglich sind; oder, es sey das, was von *) dem Erlöser geschrieben steht, nicht im eigentlichen Sinne wahr; oder man dürfe kein Gesetz und keine Vorschrift von ihm beobachten. Ich kann versichern, daß ich recht wohl weiß, daß in Manchem wirkliche Geschichte enthalten ist: z. B. daß Abraham und Isaak und Jakob, und von jedem derselben Eine Frau **) in der doppelten Höhle in Hebron begraben wurde, daß Sichem dem Joseph zu Theil geworden, und Jerusalem die Hauptstadt von Judäa ist, in welcher von Salomo ein Tempel Gottes erbaut war, und unzähliges Anderes. Denn des Geschichtlichwahren ist weit Mehr als des eingewobenen bloß Geistigen. Wer wollte ferner nicht zugeben, daß dieß Gebot „Ehre Vater und Mutter, damit es dir wohl gehe", auch ohne allen geheimen Sinn anwendbar sey und beachtet werden müsse; zumal, da es der Apostel Paulus mit denselben Worten anführt? was sage ich von denen: „du sollst nicht Ehe brechen, nicht tödten, nicht stehlen, kein falsch Zeugniß reden?" Dann gibt es auch im Evangelium viele Vorschriften, bei denen gar keine Frage ist, ob sie nach dem Buchstaben beobachtet werden sollen, oder nicht. Z. B. diese (Matth. 5, 34.): Ich sage euch, wenn einer mit seinem Bruder zürnet, u. s. w. oder: ich sage euch, daß ihr überhaupt nicht schwören sollt. Auch das Gebot des Apostels (1 Thes. 5, 14.) „Ermahnet die Ungezogenen u. s. w." ist wörtlich zu erfüllen, wenn auch für den Nachdenkenden jedes Einzelne davon die Tiefe der Weisheit Gottes darstellen kann, ohne daß der

*) Mehrere Codd. παρα statt περι. Ruf. de. Ich möchte das folgende η οτι auslassen, und das vorhergehende für „weil" nehmen; also: „oder, weil Einiges, was von dem Erlöser geschrieben steht, nicht im eigentlichen Sinn erfüllt worden ist, so dürfe man kein Gesetz und keine Vorschrift von ihm beobachten." Der Parallelism. ist sehr dafür. Nur steht vorher επει für „weil."

**) Rufin bloß: singuli eorum.

Buchstaben des Gebotes bei Seite gesetzt wird *). Der Aufmerksame wird freilich manchmal Anstand finden, und ohne tiefe Untersuchung nicht entscheiden können, ob gerade diese Geschichte wirklich ist, oder nicht: ob dieses Gesetz buchstäblich zu beobachten ist, oder nicht. Darum muß der Leser die Vorschrift des Heilands „Suchet in der Schrift" genau beobachten, sorgfältig prüfen, wo etwas wörtlich wahr, wo etwas unmöglich ist, und, so viel in seinen Kräften steht, aus den ähnlichen Aussprüchen den durch die ganze Schrift zerstreuten Sinn des nach dem Buchstaben Unmöglichen herausſuchen.

13. Wenn also, wie dem Aufmerksamen klar werden wird, der buchstäbliche Zusammenhang eine Unmöglichkeit, der höhere dagegen nicht nur keine Unmöglichkeit, sondern Wahrheit enthält, so muß man Allem aufbieten **), den Begriff zu erfassen, welcher die Idee des dem Worte nach Unmöglichen mit dem nicht bloß Möglichen, sondern Geschichtlichwahren *im Gedanken vermittelt*, das erst mit dem wörtlich nicht Geschehenen zusammen dem Ganzen die höhere Bedeutung gibt. Denn wir nehmen an, daß die ganze heilige Schrift überall einen geistigen, nicht überall aber einen leiblichen Sinn hat. An vielen Stellen haben wir die Unmöglichkeit des buchstäblichen Sinnes nachgewiesen. Daher ist denn bei einem fleißigen Lesen

*) Ganz falsch übersetzt Tarin: *siquidem* ambitiosi singula haec servare possunt, ita ut *ab* altitudine sapientiae Dei nudus literae sensus non recedat; wo es heißt: *ει και παρα τοις φιλοτιμοτεροις δυναται σωζειν εκαστον αυτων, μετα του μη αθετεισθαι την κατα το ρητον εντολην, βαθη θεου σοφιας.* Rufin hat diese Stelle ausgelassen.

**) *φιλοτιμητεον.* Tarin hat dafür *φιλοτιμησαμενος*, und deßwegen abermals ohne Sinn übersetzt. Rufin hat auch hier sich am leichtesten aus der Verlegenheit gezogen, durch Weglassen. Uebrigens kann diese, in allen übrigen Hdschr. verdorbene Stelle nur nach Cod. Coislin. richtig hergestellt werden; *ολον τον νουν φιλοτιμητεον καταλαμβανειν, συνειροντα τον περι των κατα την λεξιν αδυνατων λογον νοητως τοις ου μονον ουκ αδυνατοις, αλλα και αληθεσι κατα την ιστοριαν, συναλληγορουμενοις τοις οσον επι τη λεξει μη γεγενημενοις.*

der Schrift, als eines göttlichen Buches, die äußerste Vorsicht anzuwenden; und das eigentliche Merkmal des Verständnisses scheint mir folgendes zu seyn. Gott habe ein Volk auf Erden auserlesen, sagt die Schrift, dem sie mehrere Namen gibt. Das ganze Volk heißt Israel und Jakob. Nachdem es unter Jerobeam, dem Sohne Nabads, getheilt worden war, nannte man die zehn Stämme unter ihm Israel, die beiden übrigen und die Familie der Leviten, welche unter Königen aus dem Hause Davids standen, Juda. Der Boden, den die Heiden bewohnt hatten, und der ihnen von Gott gegeben war, heißt Judäa, dessen Hauptstadt Jerusalem. Sie war nehmlich die Mutter mehrerer Städte, deren Namen hie und da zerstreut vorkommen und in dem Buche Josua, des Sohnes Nun, gesammelt sind.

14. In dieser Beziehung sagt der Apostel, um unsere Einsicht aufzuhellen, an einer Stelle „Sehet an Israel nach dem Fleisch": also gibt es ein Israel nach dem Geiste. Anderswo (Röm. 9, 6. 8.) sagt er „denn die Kinder nach dem Fleisch sind darum noch nicht Kinder Gottes, oder alle Israeliten auch Israel" *); (2, 28.) „das ist nicht ein Jude, der von außen Jude ist, auch ist das nicht eine Beschneidung, die auswendig am Fleisch geschieht; sondern der im Verborgenen ist ein Jude, und die Beschneidung des Herzens im Geiste, nicht nach dem Buchstaben, ist Beschneidung." Wird nun ein Unterschied gemacht zwischen dem Juden und dem im Verborgenen, so ist daraus zu schließen, daß es ebenso ein Volk von Juden im Verborgenen gebe, wie ein Geschlecht der leiblichen Juden, und daß die Seele nach unerforschlichen Gründen zu jenem edleren Geschlechte gehöre. Auch gibt es ja viele Weissagungen über Israel und Juda, welche ihre Zukunft verkündigen: sollten wohl so viele für sie geschriebene Verheissungen, die den Worten nach gemein scheinen und nichts Erhabenes, nichts einer Gottesverheißung Würdiges enthalten, nicht auch einer mystischen Deutung bedürfen? Sind aber die auf das Sinnliche bezogenen Verheißungen geistig zu deuten,

*) Von hier an bis zu Ende des §. 14. fehlt Rufins Uebersetzung.

so sind gewiß auch die, welche sie angehen, nicht leiblich. Doch, bei der Frage von dem Juden im Verborgenen und von dem inwendigen Israeliten nicht länger zu verweilen, lassen wir dieß für die nicht ganz Schwachen genug seyn, und kehren zu unserer Aufgabe zurück. Wir sagen, Jakob sey der Vater der zwölf Patriarchen, und diese die Väter der Volkshäupter, und diese wieder die der übrigen Israeliten. Führen nun nicht die leiblichen Israeliten ihre Abstammung auf die Volkshäupter, die Volkshäupter auf die Patriarchen, die Patriarchen auf Jacob und so weiter zurück? Die geistigen Israeliten aber, deren Vorbild die leiblichen waren, gehören sie nicht zu den Familien, die Familien zu Stämmen, und kommen nicht diese ebenfalls von einem her, der nicht eine solche leibliche, sondern die höhere Geburt hat, indem auch dieser von Isaak, und dieser von Abraham abstammt, und Alle endlich auf den Adam zurückkommen, von welchem der Apostel sagt, er sey Christus. Denn aller Ursprung der Verwandtschaften, die auf den alleinigen Gott zurückgehen, beginnt unter diesem mit Christus, welcher zunächst an dem alleinigen Gott und Vater steht, und auf gleiche Weise Vater jeder Seele ist, wie Adam der Vater aller Menschen. Wenn ferner auch Eva von dem Apostel als Vorbild auf die Kirche gedeutet wird, so darf es nicht wundern, daß auch Kain, der aus der Eva geboren ist, und alle nach ihm, deren Abstammung auf Eva zurückführt, Vorbilder der Kirche seyn müssen, weil alle in höherem Sinne von der Kirche abstammen.

15. Wenn jedoch das, was wir über Israel und die Stämme und Familien gesagt haben, bedenklich scheint, wie der Heiland sagt (Matth. 15, 24) „Ich bin nur gesandt zu den verlornen Schaafen vom Hause Israel"; so verstehe ich das nicht wie die Geistesarmen Ebioniten, die ihren Namen von der geistigen Armuth haben, denn Ebbion heißt bei den Hebräern arm: so daß ich annähme, Christus sey vorzugsweise zu den fleischlichen Israeliten gekommen. „Denn nicht sind Kinder nach dem Fleisch darum auch Kinder Gottes." Anderswo lehrt der Apostel (Gal. 4, 26.) Aehnliches von Jerusalem: „das himmlische Jerusalem ist das freie, welches ist unser Aller

Mutter", und in einem andern Briefe (Hebr. 12, 22.) „Ihr seyd gekommen zu dem Berge Zion, zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmlischen Jerusalem und zu der Gemeine vieler tausend Engel, der Kirche der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind. Wenn es also ein Israel in der Reihe der Geister, eine Stadt Jerusalem im Himmel gibt, so folgt, daß die Städte Israels das himmlische Jerusalem zur Mutterstadt haben, und dasselbe auch für das ganze Judäa *). Mithin ist Alles, was von Jerusalem geweissagt und erzählt wird, wofern **) wir in Paulus Gott und den Sprecher der Weisheit hören, so zu verstehen, daß die Schrift von der himmlischen Stadt und von dem ganzen Raume rede, der die Städte des heiligen Landes umfaßt. Denn vielleicht führt uns der Herr in jene Städte, und gibt denen, die mit ihrem Pfund gut Haus gehalten, die Aufsicht über fünf oder zehn Städte. Wenn nun die Weissagungen auf Judäa, Jerusalem, Israel, Juda und Jacob, was wir Alles nicht fleischlich auffassen, solche Geheimnisse enthalten, so möchten wohl auch die Weissagungen über Aegypten und die Aegyptier, über Babylon und die Babylonier, Tyrus und die Tyrier, Sidon und die Sidonier, oder über andere Völker, nicht bloß auf diese leiblichen Aegytier, Babylonier, Tyrier und Sidonier gehen, sondern auch auf die geistigen. Denn gibt es geistige Israeliten, so folgt, daß es auch geistige Aegyptier und Babylonier gebe. Unmöglich kann das, was im Ezechiel von Pharao, König von Aegypten, gesagt ist, von irgend einem Menschen, der einmal in Aegypten regiert hat, oder regieren wird, gesagt seyn, wie

---

*) Hier setzt Rufin noch weiter hinzu; de qua putamus etiam prophetas mysticis quibusdam narrationibus locutos, cum aliqua vel de Juda vel de Jerusalem prophetarunt, vel si quae sanctae historiae illa vel illa occursionum genera Judaeae vel Hierusalem praedicant accidisse; während er das Uebrige wörtlich gibt.

**) *Εαν* (nicht *ει*) *θεου ως θεου ακουωμεν*, und für das erstere *θεου* möchte ich mit de la Rue *Παυλου* vorziehen, da Rufin übersetzt: si Pauli verba quasi Christi in eo loquentis audivimus. Die verdorbene Lesart in den meisten Hdschr. ist *εκ θεου* u. s. w.

sich der Aufmerksame überzeugen wird. Ebensowenig kann von einem Menschen, der über Tyrus herrschte, gedacht werden, was über den Fürsten von Tyrus gesagt ist. Auch kann man, was an vielen Stellen und besonders im Jesaja von Nebukadnezar gesagt wird, auf ihn als Menschen nicht beziehen. Denn Nebukadnezar, der Mensch, ist weder vom Himmel gefallen, noch als Morgenstern über der Erde aufgegangen. Noch weniger wird man bei gutem Verstande die Aussprüche Ezechiels über Aegypten, es werde einst 40 Jahre wüste liegen, daß man von einem Menschen keine Spur mehr finden soll, und vom Kriege verheert werden, bis das Blutbad durch das ganze Land bis an die Kniee reiche, auf das Aegypten beziehen wollen, welches an die von der Sonne geschwärzten Aethiopier grenzt *). Vielleicht kann man es so verstehen: wie es ein himmlisches Jerusalem und Judäa gibt, und also ohne Zweifel auch ein Volk, das darin wohnt, so mag es auch Nachbarschaften geben, die nun Aegypten, Babylon, Tyrus und Sidon benannt werden, und die Geister, die etwa da wohnen, Aegyptier, Babylonier, Tyrier und Sidonier. In Folge ihres jenseitigen Verkehrs mag es auch eine Gefangenschaft geben, durch welche die Einen von Judäa nach Babylon, Andere nach Aegypten von höheren und besseren Wohnsitzen aus versetzt, und unter fremde Völker zerstreut werden.

16. **) Und wie die, welche hier des Allen gemeinsamen Todes sterben, nach ihren diesseitigen Werken, wenn sie z. B. des sogenannten Hades würdig erfunden wurden, nach Maßgabe ihrer Sünden an verschiedene Orte desselben ***) versetzt werden: so werden vielleicht auch die, welche dort †), so zu sagen,

*) Das Folgende bis §. 16. ist aus Rufin. Die Philokalisten deuten die Lücke an durch „και μεθ' ετερα."

**) Hier beginnt auch Hieronymus wieder seine Auszüge (ep. ad Avit.) mit den Worten: In quarto quoque libro, qui operis ejus extremus est, haec ab ecclesia Christi *damnanda* interserit. Dann folgt die Uebersetzung einiger Stellen. — Erasmus: *cave*. — Tarin: hic Originem *humane* et caute tracta!

***) Rufin setzt hinzu: alii in sinum Abrahae; weder die Philok. noch Hieron. hat dieses. Auch spricht Origenes nur von Straforten.

†) „de coelestis Hierusalem administratione" setzt Hieron. erklärend hinzu.

ſterben, zu uns in den Hades geſtoßen *), und verſchiedene, geringere oder beſſere, Wohnungen dieſes Erdraumes, unter dieſem oder jenem Vater, angewieſen, ſo daß ein ehmaliger Iſraelite unter die Scythen gerathen, ein Aegyptier nach Judäa gelangen kann. Kam ja doch der Heiland, um die verlornen Schafe aus dem Hauſe Iſrael zu ſammeln: und weil Viele von Iſrael ſeiner Lehre nicht anhiengen, werden die Heiden berufen **). Dem zu Folge wird man auch die Weiſſagungen über einzelne Völker mehr auf die Seelen und ihre verſchiedenen himmliſchen Herbergen beziehen, und ebenſo in den Geſchichten, die ſich mit Iſrael, Jeruſalem oder Judäa begeben haben ſollen, während es von dieſem oder jenem Volke bekriegt wurde, nachforſchen müſſen, ob ſie ſich etwa, weil ſie doch nicht wirklich geſchehen ſind, auf die Gattung von Seelen anwenden laſſen, die den vergänglichen Himmel bewohnten, oder noch bewohnen mögen. Und ***) weil wir vorhin die Seelen, die von

---

*) Hier hat Rufin weiter: Nam illis *infernae* hic morientium animae dicuntur. Credo ob hanc distinctionem infernus inferior a scriptura nominatur in psalmis (36, 13.): quia liberasti animam meam ex inferno inferiori (εξ ᾅδου κατωτατου LXX.). Es iſt ſchwer, dieſe zwei Sätze zu verwerfen. Die Phil. und Hieron. haben ſie nicht. Jene hat aber hier manche Lücken; dieſer könnte es abſichtlich weggelaſſen haben, weil er die „damnanda" nicht durch eine Bibelſtelle belegt wiſſen wollte, die bei der unpoetiſchen Anſicht von den Pſalmen in damaliger Zeit immerhin die Meinung des Orig. unterſtützen konnte. Und dann iſt gerade die obige Bemerkung ein ächt origeniſcher Einfall. Ich habe ſie deswegen, und weil doch der Zuſammenhang des Textes der Philokalie nicht unterbrochen werden kann, weiter unten nach dem Fragment bei Hieron. geſetzt, welchem offenbar der erſtere Satz des Rufin entnommen iſt.

**) Wieder eine Lücke der Philokalie bis zu den Worten „Solches liegt alſo, wie wir meinen", welche durch das Nächſtfolgende aus Rufin und Hieron. ausgefüllt iſt. An der Aechtheit dieſes Stückes iſt um ſo weniger zu zweifeln, als Hieron. ein nach dieſem eingeſchaltetes Fragment zur Ergänzung und Erläuterung des Rufiniſchen Textes darbietet, welches mit dieſem ziemlich übereinſtimmt, und beide auf die verſchiedenen coelestes mansiones animarum (die Stationen bis zum Himmel) bei Orig. hom. in Num. XXVII. gleichſam hinweiſen.

***) Die drei nächſten Perioden ſind eingeſchaltet: die erſte wörtlich nach Hieronym. „Et quia comparavimus, — — traderentur." Der fol-

dieser Welt in den Hades hinabsteigen, mit denen verglichen haben, welche von dem obern Himmel wie Verstorbene in unsre Wohnplätze herabkommen, so verdient es auch eine genauere Prüfung, ob wir nicht dasselbe von ihrer Geburt sagen dürften, daß nehmlich die, welche auf unserer Erde geboren werden, entweder von dem eigentlichen Hades durch ihr besseres Streben wieder in die Höhe kommen und menschliche Leiber annehmen, oder von glückseligern Wohnungen bis zu uns herabsteigen, und ebenso auch die Räume des Firmaments über uns theils von Seelen bewohnt werden, die von unsern Wohnsitzen zu besseren emporstreben, theils von solchen, die von dem obern Himmel bis zum Firmament herabsanken, jedoch nicht so sehr gesündigt hatten, daß sie bis in die von uns bewohnten Räume verstoßen wurden. So kann also auch das Firmament im Vergleich mit dem obern Himmel ein Hades seyn, und diese unsere Erde im Vergleich mit dem Firmament; und umgekehrt können wir, im Vergleich mit der Unterwelt unter uns, Himmel genannt werden. Was mithin dem Einen Hades ist, das ist dem Andern Himmel. Und ich glaube, um dieser Unterscheidung willen spricht die Schrift in den Psalmen von einem untersten Hades: „Du hast meine Seele aus dem untersten Hades befreit.“ Will man *) noch genauere Rechenschaft darüber aus der heiligen Schrift, so dient zur Antwort, daß der heil. Geist diese Dinge in der scheinbar wirklichen Geschichte tiefer verstecken wollte, z. B. wenn gesagt wird, daß sie nach Aegypten hinabziehen, oder gefangen nach Babylon geführt, und an diesem Orte theils ganz erniedrigt und zu Sclaven gemacht, theils in

---

gende Satz ist von H. so angezeigt: *Quibus dictis nititur approbare*, et firmamentum — — aliis coelum sit. Für die erstern Worte habe ich die Schlußformel gesetzt „So — also“, und das Uebrige als wortgetreuen Auszug betrachtet, an welchen sich dann sehr passend der dritte Satz aus dem obigen Rufinischen anschließt (s. die vorletzte Anm.) Anders können die verschiedenen Bruchstücke nicht wohl ungezwungen in Zusammenhang gebracht werden.

*) So fährt Rufin fort; und im nächsten Satz schließen sich wieder die Worte der Philokalie an: κεκρυπται, ως ηγουμεθα, εν ταις ισοριαις ταυτα, u. s. f. bis zu Ende des §. 16. gleichlautend mit Rufin.

der Gefangenschaft hochgestellt und berühmt wurden, und zu Macht und Ansehen gelangten. Solches liegt also, wie wir meinen, in der Geschichte verborgen. Denn „das Himmelreich ist gleich einem Schatz, im Acker verborgen, den ein Mensch findet und verheimlicht, und derselbe geht heim und verkauft in der Freude darüber alles, was er hat, und kauft den Acker.“ Wir wollen nun sehen, ob nicht das Sichtbare, Oberflächliche und Handgreifliche in der Schrift der Acker voll verschiedener Pflanzen; das darunter liegende, nicht Allen sichtbare, sondern gleichsam unter die sichtbaren Pflanzen Vergrabene aber die verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntniß sind. Diese nennt auch der Geist durch Jesaja dunkel, unsichtbar und verborgen: weil Gott allein die ehernen Thore, die sie verschließen, sprengen, und die eisernen Riegel, die an die Thore gelegt sind, zerbrechen kann, um Alles das zu verstehen, was in der Genesis über die verschiedenen idealen *) Geschlechter und Stämme der Geisterwelt **), welche Israel näher oder entfernter stehen, gesagt ist, den Hinzug der 70 Seelen nach Aegypten, wie sie dort sich mehren, wie die Sterne des Himmels, aber auch, weil nicht Alle von ihnen Lichter der Welt waren (denn nicht alle aus Israel sind Israeliten), zum Theil wie der unzählbare Sand des Meeres.

17. ***) Dieser Zug der Väter nach Aegypten kann als ein Zug in diese Welt betrachtet werden, den Gott zur Erleuchtung und Besserung der Menschen anordnete. Ihnen zuerst wurde das Reden mit Gott vergönnt, denn von jenem Geschlecht allein wird gesagt, daß es Gott sah, wie der Name Israel beweist. Nun muß demgemäß auch erklärt werden, daß Aegypten mit zehn Plagen geschlagen wurde, bis es das Volk Gottes ziehen ließ, ferner die Geschichte des Volks in der Wüste, die Erbauung der Stiftshütte aus den Beiträgen des ganzen Volkes, die Zusammensetzung des Priestergewandes und die heiligen Gefäße. Alles dieß enthält nach der Schrift Schatten und

---

*) αληθινων, wahr in einer höhern Ordnung der Dinge.

**) της ψυχης. S. Einl.

***) Die §§. 17. 18. nach Rufin und zwei Fragmenten bei Hieron.

Vorbild des Himmlischen, wie Paulus deutlich ausspricht. In dem Gesetze Mosis findet sich, nach welcher Richtschnur man im heiligen Lande leben müsse. Zugleich sind Drohungen ausgesprochen gegen die, welche das Gesetz übertreten würden; auch werden denen, die der Reinigung bedürfen, mehrere Arten von Reinigung vorgeschrieben, vorausgesetzt, daß sie sich öfters verunreinigen werden, damit sie endlich durch diese hindurch zu jener einzigen Reinigung gelangen, nach welcher keine Befleckung weiter möglich ist. Ferner wird das Volk der Zahl nach aufgeführt, wiewohl nicht Alle: denn die Kinderseelen sind noch nicht reif, nach göttlichem Gebote gezählt zu werden; auch die Seelen, die nicht eines andern Haupt werden können, sondern selbst einem Haupte untergeben sind, die Weiber werden nicht zu der von Gott vorgeschriebenen Zählung gezogen. Nur ihre Männer werden gezählt, und damit ist angedeutet, daß sie nicht besonders gezählt werden können, weil sie schon unter den Männern mitinbegriffen sind. Vorzüglich aber gehören zu der heil. Zahl die Streitbaren, die in die Kriege der Israeliten ziehen*). Das sind solche, die gegen jene Gegner und Feinde kämpfen können, welche sich wider das Volk Gottes erheben werden, und die der Vater dem zu seiner Rechten sitzenden Sohne un-

*) Nec hac disputatione (§. 16.) contentus, dicit: in fine omnium rerum, quando ad coelestem Hierusalem reversuri sumus „*adversariarum fortitudinum* contra populum Dei *bella* consurgere: *non sit* eorum *otiosa* virtus, sed *exerceantur ad proelia* et habeant materiam roboris, quam ut consequi non possint, nisi fortes primum adversariis institerint, quos ratione et ordine et solertia repugnandi *in Numerorum libro* legimus esse superatos.“ Hieron. „Qui possunt *adversus illos hostes inimicosque bellare*, *quos* sedenti a dextris suis filio *subjicit pater*, ut destruat omnem potestatem ac principatum: ut per hos militum suorum numeros, qui Deo militantes *non se implicant negotiis secularibus*, adversarii regna subvertat, a quibus scuta fidei circumferantur et sapientiae tela vibrentur, etiam in quibus spei et salutis galea coruscet, ac lorica charitatis Deo plenum muniat pectus. Tales mihi videntur milites indicari et *ad hujuscemodi bella praeparari*, qui in *divinis libris numerari* jubentur.“ Rufin. Hieron. berichtet zwar blos summarisch; doch glaubte ich die einzelnen Ausdrücke von ihm aufnehmen zu müssen und die Ausschmückungen Rufins dafür entbehren zu können.

terwerfen wird. Gott will aber Kämpfer, die sich nicht mit weltlichen Dingen einlassen, und deren Kraft nicht müßig ist, sondern die sich rüsten zum Kampfe, und eine Fülle von Kraft besitzen, welche sie nur erwerben konnten, wenn sie schon den Feinden tapfer widerstanden, die nach der Erzählung im Buch Numeri durch Rath, Ordnung und verständigen Widerstand geschlagen wurden. Solche Krieger, glaube ich, werden in der Schrift zur Zählung berufen. Noch glänzender und vollkommener aber, als diese, müssen diejenigen seyn, deren Haupthaare sogar gezählt sind. Andere dagegen, welche für ihre Sünden bestraft wurden, und deren Leichname in der Wüste blieben, scheinen Aehnlichkeit zu haben mit solchen, die zwar ziemlich vorangeschritten waren, aber aus verschiedenen Ursachen nicht zur Vollendung gelangen konnten, entweder weil sie murrten, oder weil sie Götzen anbeteten, oder Hurerei oder sonst etwas trieben, woran sie nicht denken durften. Dann vermuthe ich auch darin einen geheimen Sinn, daß Einige, die viel Vieh besaßen, zuvorkommen und den ersten besten Waideplatz wegnehmen, den die Hand aller Israeliten im Kriege erobert. Weil sie diesen Platz von Moses verlangten, werden sie durch die Gewässer des Jordans abgesondert, und von dem Besitz des heiligen Landes ausgeschlossen. Dieser Jordan mag in seiner himmlischen Gestalt die dürstenden Seelen neben ihm tränken. Hier scheint mir auch das nicht müßig dazustehen, daß zwar Moses die Gesetze im Levitikus von Gott vernimmt, das Volk aber im Deuteronomion erst von Moses empfängt, was es von Gott nicht vernehmen konnte. Ebendarum heißt dieß die zweite Gesetzgebung, weil nach dem Aufhören der ersten durch Moses gleichsam eine zweite Gesetzgebung von Moses ausdrücklich seinem Nachfolger Josua überliefert wurde, der entschieden als Vorbild unsers Erlösers gilt, durch dessen neues Gesetz, d. h. die Gebote des Evangeliums, Alles zur Vollendung geführt wird.

18. Vielleicht ist es aber auch so zu verstehen: wie die Gesetzgebung im Deuteronomion klarer und deutlicher auseinandergesetzt ist, als in den frühern Schriften, so wird auch die zweite Erscheinung des Heilandes in der Herrlichkeit des Vaters, im Verhältniß zu der in der Niedrigkeit der Knechtsgestalt,

herrlicher und glänzender seyn, und dann das Urbild des Deuteronomions sich in ihm darstellen, wenn alle Heiligen im Himmel nach dem Gesetz des ewigen Evangeliums leben*). Denn, wie er durch den Schatten des Evangeliums den Schatten des Gesetzes erfüllt hat, weil alles Gesetz Vorbild und Schatten eines himmlischen Dienstes**) ist, so wollen wir weiter sehen, ob wir es recht verstehen, daß auch das höhere Gesetz und die Gebräuche des himmlischen Dienstes keine Vollendung haben, und daß ihnen noch die Wahrheit des Evangeliums fehle, das in der Offenbarung Johannis (14, 6.) das ewige Evangelium heißt, im Vergleich mit dem jetzigen Evangelium, welches zeitlich ist, insofern es in der vergänglichen Welt und Zeit gepredigt wird. Will man nun***) die Frage auch auf sein Leiden ausdehnen, so wird es sehr gewagt scheinen, dasselbe auch im Himmel zu suchen. Wenn es jedoch auch Geister des Bösen im Himmel gibt, und wir uns nicht schämen zu bekennen, daß er hier um der Zerstörung dessen willen gekreuzigt worden sey, was er durch sein Leiden wirklich zerstört hat, so dürfen wir uns auch nicht scheuen, zuzugeben, daß dort etwas Aehnliches geschehen sey und geschehen werde bis zur Vollendung des gan-

*) Hieron. fährt fort: Cumque dixisset juxta Joannis apocalypsin evangelium sempiternum, i. e. futurum in coelis tantum praecedere hoc nostrum evang., quantum Christi praedicatio legis veteris sacramenta, ad extremum intulit (quod et cogitasse sacrilegum est) pro salute daemonum Christum etiam in aëre et in supernis locis esse passurum. Et licet ille non dixerit, tamen, quod consequens sit, intelligitur: sicut pro hominibus homo factus est, ut homines liberaret, sic et pro daemonum salute deum futurum id quod sunt hi, ad quos venturus est liberandos: (nehmlich daemonem, ich darf es ja wohl sagen). Quod ne forsitan de nostro sensu putemur asserere, *ipsius verba* ponenda sunt. Dann folgt, was oben bis zu Ende des §. Davon hat auch Rufin noch etwas (bis dahin, wo das griech. Fragment bei Just. anfängt) und zwar noch etwas mehr aus Threni 4, 20. Ita enim dixit propheta de eo: „Spiritus vultus nostri Christus dominus, cui diximus, quia in umbra ejus vivemus in gentibus", cum scilicet ab evangelio temporali dignos omnes sanctos ad Ev. aeternum transferet. Allein Rufin ist von hier an ganz unzuverläßig.

**) Ceremoniarum, H. Rufin hat bonorum.

***) Justinian bis auf's Wort gleichlautend mit Hieron.

zen Weltalters *), damit durch sein Leiden alle Geschlechter an allen Orten erlöst werden.

19. **) Wie übrigens alle Gaben Gottes unendlich mehr sind, als endliches Wesen ***), so mag auch das genaue Verständniß der Weisheit in Allem diesem, das bei Gott ist und bei dem, der die Aufzeichnung desselben veranstaltet hat, nach dem Willen des Vaters, aus dem Logos nur die Seele erlangen, welche mit allem Eifer und in dem Bewußtseyn menschlicher Schwachheit sich für die Erfassung der Weisheit durchaus gereinigt hat. Wenn aber Einer allzu leichtfertig auf sich vertraut, und das Geheimniß der Weisheit Gottes, als †) des im Anfang bei Gott und selbst Gott wesenden Logos, und die Nothwendigkeit, diese Schriften im Sinne des Logos und Gottes und in seiner Weisheit zu erforschen und zu verstehen, nicht anerkennt: der muß nothwendig auf fabelhafte, alberne und träumerische Auslegungen gerathen, und setzt sich der Gefahr der Versündigung aus. Darum erinnere ich an die Warnung Salomos im Prediger (5, 1.) „Eile nicht, vor Gott zu reden: denn Gott ist oben im Himmel, du unten auf der Erde, darum laß deiner Worte wenig seyn." Es ziemt sich, zu glauben, daß auch nicht ein Jota in der Schrift leer von der Weisheit Gottes sey ††): denn, der mir dem Menschen befohlen hat, „du sollst nicht leer vor mir erscheinen", wird noch viel weniger selbst etwas Leeres reden. Aus seiner Fülle †††) nahmen die

*) γενεσθαι τας και εξης εως της συντελειας του παντος αιωνος. Für τας ist zu lesen τε; dagegen ist Huets Conjectur επι für εως (weil Hieron. *in consummatione* sagt) überflüssig und sogar gegen den Sinn. — Die folgende Zeile hat das griech. Fragment nicht mehr.

**) Die Philokalie hat noch ein Bruchstück (was de la Rue nicht benützt hat), an dessen Schluß sich das Weitere bei Rufin gut anschließt; ich habe es daher diesem vorangehen lassen (§. 19. ganz). Daß es nicht früher stehen kann, zeigt der Inhalt.

***) ϑνητη υποσασις.

†) Obwohl και steht, so ist doch gerade hier σοφια und λογος (I, 2, 1—5.) gleich bedeutend, und και steht nur wegen der vielen Genitive, anstatt bloßer Apposition.

††) Dasselbe sagt er **hom. in Exod. 1, 4.**

†††) εκ του πληρωματος αὐτου, vergl. I, 2, 8. 9.

Propheten, wenn sie sprachen *), und darum weht in Allen die Fülle, und ist nichts in der Weissagung, oder im Gesetz, oder im Evangelium oder bei dem Apostel, das nicht aus seiner Fülle wäre. Und weil es aus der Fülle ist, weht darin die Fülle für die, welche Augen haben zu sehen, und Ohren zu hören, und einen Sinn für den Wohlgeruch, der aus der Fülle weht. Wenn du aber bei'm Lesen der Schrift auf einen Gedanken stößest, der ein **) Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses ist, so gib die Hoffnung nicht auf, daß auch dieser einen Sinn enthalte ***). Alsdann wird das Wort (Röm. 9, 33.) wahr werden: „Wer glaubet, der wird nicht zu Schanden werden"; zuerst glaube, so wirst du unter dem vermeintlichen Anstoß viele heilige Früchte finden †).

20. Sucht jedoch ein Neugieriger eine Erklärung bis in's Einzelne, so höre er mit uns den Apostel Paulus, der auch die Tiefen der Weisheit Gottes erforscht hat, aber doch nicht zum Ziele und, so zu sagen, zur innersten Erkenntniß gelangen kann, und deswegen voll Staunen ausruft: „O welche Tiefe des Reich-

*) Tarin nimmt das Folgende als Citat zu λεγουσι. Ich wüßte keine Bibelstelle dafür; und es bedarf keiner.

**) *οντι καλῳ λιθῳ*, CC. Dagegen 1 Cod. Thuan. *αντιβολῳ λιθῳ*, was ohne Zweifel eine Vermuthung, übrigens sinnreich ist. Anstatt καλῳ wäre jedenfalls noch passender κακῳ. Neanders Uebersetzung dieser Stelle (KG. I. S. 633.) führt auf die Vermuthung *καιπως* gleichsam.

***) Tarin übersetzt „*τον λιθον — εχειν νοηματα*" durch sententiis inesse lapidem. Doch wir scheiden mit dem nächsten Satze von ihm, und können sagen, daß wir auch gegen ihn beobachtet haben, was er über Rufin sagt: „ab Origene quam longe deflecteret, quid toties monerem? Minime vero committendum, ut haec, quantulacunque sunt, *alienae industriae reprehensione crescerent.*"

†) Hier schließt sich Rufin an (§. 26. ed. Rue): Verum in his omnibus sufficiat nobis *sensum* nostrum *regulae pietatis aptare* et ita sentire de S. Sp. verbis, quod non secundum humanae fragilitatis eloquium nitet sermo compositus, sed sicut scriptum est, omnis gloria regis intrinsecus est, et divinorum sensuum thesaurus intra fragile vasculum vilis literae continetur inclusus. Dieß ist ungefähr Wiederholung des §. 19. Das Folgende kann theils der vielen Stellen aus der Bibel, theils der Berufung auf den „Hebraeus doctor" wegen, nicht unächt seyn: ich habe es daher wörtlich im §. 20. wiedergegeben.

thums, beide, der Weisheit und der Erkenntniß Gottes.“ Und daß er dieß eigentlich in der Verzweiflung an einem vollendeten Begreifen ausgerufen habe, vernimm von ihm selbst, wenn er sagt: „wie unbegreiflich sind Gottes Gerichte, und unbegreiflich seine Wege“ (Röm. 11, 33.). Nicht schwer nennt er das Erforschen der Gerichte Gottes, sondern geradezu unmöglich; nicht schwer das Begreifen seiner Wege, sondern unmöglich. Denn so weit einer auch mit angestrengtem Eifer und durch Gottes Beistand erleuchtet in der Erforschung vorgeschritten seyn mag, so wird er doch zum höchsten Ziele des Forschens nie gelangen; wie überhaupt kein erschaffener Geist Alles vollkommen begreifen kann, sondern je mehr er gefunden hat, desto mehr wieder Neues zu suchen findet. Daher auch der weise Salomo, der das Wesen der Dinge mit Weisheit erkannte, (Pred. 7, 24.) sagt: Ich sprach, ich will weise werden, und die Weisheit rückte fern von mir, weiter, als sie vorher war: und die tiefe Tiefe, wer will sie ergründen? Auch Jesaja weiß, daß der Urgrund der Dinge von einem sterblichen Wesen nicht ergründet wird, ja nicht einmal von Wesen, die höher als die menschlichen, dennoch aber erschaffen sind; und weil er weiß, daß sie weder Ursprung noch Ende finden können, spricht er (41, 22): „Saget mir, was vordem war, dann wissen wir, daß ihr Götter seyd; verkündiget, was zuletzt seyn wird, dann werden wir sehen, daß ihr Götter seyd.“ So erklärte mir ferner auch mein Lehrer im Hebräischen *): weil Ursprung und Ende aller Dinge außer dem Herrn Jesu Christo und dem heiligen Geiste Niemand begreifen könne, spreche Jesaja nur von zwei Seraphim, welche mit zwei Flügeln das Angesicht, mit zwei andern die Füße Gottes bedecken, mit dem dritten Paare fliegen, indem sie einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig! Herr der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll deiner Herrlichkeit **).“ Wenn also nur die Seraphim ihre Flügelpaare vor das Angesicht Gottes, und um seine Füße halten, so darf man ohne Bedenken behaupten, daß auch die Heere

*) Hebraeus doctor. Vergl. I, 3, 4.

**) gloria tua, Ruf. obgleich die LXX. δοξας αυτου.

der heiligen Engel und die Thronen und Fürstenthümer und Herrschaften Ursprung und Ende des Alls nicht vollkommen verstehen. Doch muß man denken, daß die Heiligen und Mächte, welche der Geist aufgezählt hat *), zunächst dem Urgrund stehen, und ihn so nahe berühren, wie es den übrigen nicht möglich ist; soviel sie aber auch erreichen mögen, wird doch immer der Höhere mehr begreifen, als der Niedrigere, Keiner aber Alles; wie geschrieben **) steht: „die Mehrheit der Werke Gottes liegt im Verborgenen." Um somehr ist zu wünschen, daß Jeder nach seinen Kräften, was dahinten ist, vergesse, und immerhin nach dem Höhern strebe, sowohl nach Besserung des Lebens, als nach reinerer Einsicht und Erkenntniß, durch unsern Heiland Jesum Christum, welchem sey Ehre in Ewigkeit.

21. ***). Wem es nur um Wahrheit zu thun ist, der wird sich um Ausdrücke und Redensarten nicht bekümmern, weil bei jedem Volke ein anderer Gebrauch der Worte gilt: er wird mehr darauf sehen, was? nicht wie es betrachtet wird, zumal in so wichtigen und schweren Fragen, wie diese ist: ob es ein Wesen gebe, das weder Farbe noch Gestalt, weder Dichtigkeit noch Größe hat, das bloß gedenkbar ist; welches dann Jeder nach Belieben nennt. Die Griechen nennen es ασωματον, die heiligen Schriften αοραατον. Denn Paulus (Col. 1, 15.) nennt Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes"; dann sagt er auch, durch Christum sey Alles geschaffen, Sichtbares und Unsichtbares. Damit ist ausgesprochen, daß es auch unter den Geschöpfen einige ihrer Natur nach unsichtbare Wesen gebe; allein diese, obwohl nicht selbst körperlich und an sich erhaben über die Körperwelt, haben doch Körper. Nur das Wesen ****),

*) Vergl. §. 17.

**) Dem Anschein nach könnte dieser Zusatz bloß eine Anmerkung des Uebersetzers (Rufins) seyn: allein er entspricht dem, was Orig. in d. Vorr. §. 8. 9. über die Unangemessenheit des Wortes ασωματος sagt, und es liegt in seiner Art, solche Nachträge zu machen. Vielleicht wollte er am Verlauf des 2. Abschnitts jene Frage besonders erörtern, und fand nirgends Veranlassung dazu.

***) trinitatis, setzt Rufin hinzu, was gar nicht hieher gehört.

welches Urgrund und Anfang von Allem, aus welchem und durch welches und in welchem Alles ist, nur dieses ist nicht Körper, und hat keinen Körper, sondern ist rein unkörperlich.

Diese, zwar abschweifende, aber von dem Gange der Untersuchung aufgedrungene Bemerkung mag nun hinreichen, um zu zeigen, daß es Dinge gibt, die sich durchaus in keiner menschlichen Sprache vollständig ausdrücken, sondern nur durch den einfachen Gedanken klar machen lassen. An diesen Grundsatz muß sich besonders das Schriftverständniß halten, um den Inhalt der Worte nicht nach dem schlichten Ausdruck, sondern nach dem göttlichen Sinn des heiligen Geistes, der sie eingegeben hat, schätzen zu können.

Summarische Wiederholung *).

Es ist nun Zeit, nachträglich noch über Vater, Sohn und Geist Einiges, was oben übergangen wurde, auseinander zu setzen: über den Vater, daß er ungetheilt und unzertrennlich Vater vom Sohne wird, nicht, wie Einige glauben, durch Entbindung **). Denn wäre der Sohn eine Geburt aus dem Vater, und zeugte er ihn aus sich nach Art thierischer Zeugung, so müßte sowohl der Gebärende als der Geborne nothwendig Körper seyn. Ich bin auch nicht der Meinung der

*) *Ανακεφαλαιωσις*, „de patre et filio et spiritu sancto et caeteris quae superius dicta sunt.“ Die lateinischen Worte scheinen mir von Rufin hinzugesetzt zu seyn. Das Ganze ist eine Wiederholung aller vier Bücher, und kann nicht, wie von de la Rue geschieht, zum vierten gezählt werden. Daß Rößler und vor ihm schon Scultetus (Medulla theol. patr. 6, 4.) zweifeln wollen, ob diese Anakephaläosis von Orig. selbst herrühre, verdient kaum Erwähnung, da schon Athanasius und Euseb. Stellen aus ihr, als von Orig. anführen. — Huet weist den Zweifel des Scultet „nullo adducto argumento, ut nullo auctore subnixum“, zurück. — Die zwei ersten Sätze finden wir vollständig griechisch bei Euseb. in der Schrift adv. Marc. Ancyr., wo er diesen über den Sinn der Stelle des Orig. besser unterrichtet, da Marcellus glaube, Orig. erkenne im Sohne eine substantiell verschiedene, *δευτεραν υποθεσιν*. Uebrigens ist die rufinische Uebersetzung mit diesem Fragment ganz gleichlautend.

**) *προβαλων — προβολη*, Dieses wird auch vom Treiben der Knospen gebraucht, hier aber im Sinne von Gebären „*οποια τα των ζωων γεννηματα*.“ Rufin: praelatio.

Häretiker, daß ein Theil des Weſens Gottes in den Sohn verwandelt, oder daß der Sohn aus dem Nichtſeyn von dem Vater geſchaffen ſey *), ſo daß keine Zeit geweſen wäre, wo er nicht war; ſondern ich behaupte mit Ausſchließung aller körperlichen Begriffe, daß der Logos und die Weisheit aus dem Unſichtbaren und Unkörperlichen entſprungen ſey, wie der Wille aus dem Geiſte entſpringt; und er könnte ebenſo gut, als er Sohn der Liebe heißt, auch Sohn des Willens Gottes genannt werden. Iſt **) er nun, als Bild des unſichtbaren Vaters, unſichtbares Ebenbild und ich möchte kühn hinzuſetzen: die Aehnlichkeit des Vaters ſelbſt, ſo war nie eine Zeit, wo er nicht war. Wann hatte den Gott, dern nach Johannes ein Licht heißt, „Gott iſt ein Licht" (1, 1, 5.), keinen Abglanz ſeiner eigen-

*) Huet hält dieſe Worte für unterſchoben, weil Sozomenus ſagt: προτερον παρ' ετερου μη ειρημενον τολμησαι (Arius) εν εκκλησιᾳ αποφηνασθαι· „τον υιον του θεου εξ ουκ οντων γεγενησθαι." Allein Sozomenus irrt, denn Athanaſ. de decr. Syn. Nic. p. 233. führt ausdrücklich als Orig. Worte an: Ει εστιν εικων του θεου του αορατου, αορατος εικων, εγω δε τολμησας προσθειην αν, οτι και ομοιοτης τυγχανων του πατρος ουκ εστιν οτε ουκ ην. Ποτε γαρ ο θεος ο κατα τον Ιωαννην φως λεγομενος· — — απαυγασμα ουκ ειχε; u. ſ. w. (wie ſie nachher aufgenommen ſind) zum Theil übereinſtimmend mit Rufin, deſſen einzelne Abweichungen ſogleich angegeben werden. — Die obigen Worte lauten in der lat. Ueberſ. aut ex nullis subsistentibus filium procreatum a patre, und dazu noch: „id est extra substantiam suam"; iſt dieß nicht Erklärung Rufins? Es paßt offenbar nicht zum Folgenden und ſtört den Zuſammenhang.

**) Hier folgt das Fragment. Rufin hat bloß: Sed et Johannes indicat, quia Deus lux est, et „Paulus designat quia filius *splendor* lucis aeternae sit" (dieß hat er wohl nur zu näherer Erklärung des απαυγασμα hinzugefügt; die Stelle iſt oben I, 2. ſchon weit ausgeführt). Sicut ergo lux nunquam sine splendore esse potuit, ita nec *filius* quidem *sine patre* — (gerade das Umgekehrte ſoll bewieſen werden) — qui et *figura expressa substantiae* ejus etc., was im Griech. heißt της αρρητου και ακατονομαστου και αφθεγκτου υποστασεως του πατρος εικων, ο χαρακτηρ κτλ.

thümlichen Herrlichkeit, daß man es wagen dürfte, dem Sohne einen Anfang zu geben, als ob er vorher nicht gewesen? Wann sollte das Ebenbild von dem verborgenen, namenlosen, unaussprechlichen Wesen des Vaters, sein Abdruck, der Logos, der den Vater erkennet, nicht gewesen seyn? Es bedenke wohl, wer es wagt zu sagen „es war eine Zeit, da der Sohn nicht war", daß er zugleich sagt: die Weisheit war einmal nicht, und die Vernunft war nicht, und das Leben war nicht *). Denn in diesen Bezeichnungen liegt das Wesen des Vaters vollkommen: und diese Eigenschaften können nicht von ihm genommen oder von seinem Wesen getrennt gedacht werden. Wenn sie gleich in der Vorstellung mehrere sind, so sind sie doch der Sache und dem Wesen nach Eins. Und darin besteht die Fülle der Gottheit. Auch steht es unserer schwachen Einsicht nicht zu, ja es ist nicht ohne Gefahr, von uns aus Gott das ewige Zusammenseyn mit dem eingebornen Logos abzusprechen, der die Weisheit ist, an welcher er seine Freude hat. Denn auf solche Weise könnte er auch nicht in ewiger Freude gedacht werden. Der Ausdruck selbst aber: es war nie eine Zeit, da er nicht war, darf nicht streng genommen werden: denn die Worte „nie, da" enthalten schon Zeitbestimmungen; was

*) Quomodo ergo potest dici, quia fuit aliquando, quando non fuit filius? nihil enim aliud est, nisi dicere, quia etc. Im Griech. καταυοειτω γαρ... Das übrige ist so übereinstimmend, daß ich keinen Anstand nehmen konnte, das, was Rufin mehr sagt, daran anzureihen: cum in his omnibus perfecte Dei patris substantia censeatur: non enim ab eo dirimi haec, vel ab ejus possunt unquam substantia separari. Quae quidem quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis. Auch fährt Athanas. fort mit einem Ausdruck, welcher stets eine kleine Auslassung anzeigt; mithin gehört, was Athan. weiter anführt, nach den letzten Worten des Rufin, und ist wiederum von diesem ausgelassen worden: „Αλλ' ου θεμις εστι ουδε ακινδυνον δια την ασθενειαν ημων, το οσον εφ' ημιν αποτερεισθαι τον θεον του αει συνοντος αυτω λογου μονογενους, σοφιας οντος, η προσεχαιρεν· ουτω γαρ ουδε αει χαιρων νοηθησεται. So weit Athanasius. Das Fernere ist nach Rufin.

aber von Vater, Sohn und Geist gesagt wird, ist über alle Zeit, über alle Aeonen, und über die ganze Ewigkeit hinauszudenken. Nur, was zu dieser Dreizahl nicht gehört, ist nach Welten und Zeiten zu ermessen.

2. So kann man vernünftiger Weise auch nicht annehmen, daß der Sohn Gottes in einem Raum enthalten sey, weil er das Wort ist, das bei Gott war, oder weil er die Weisheit, die Wahrheit, das Leben, die Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist. Alles dieß ist in seiner Wirksamkeit an keinen Ort gebunden, sondern es drückt nur sein Verhältniß zu denen aus, in welchen sich seine Wirksamkeit offenbart. Wendet man ein, daß in Bezug auf diese, die des Wortes, der Weisheit, der Wahrheit, des Lebens Gottes theilhaftig werden, auch das Wort und die Weisheit selbst an den Ort gebunden sey, so antworten wir, daß allerdings Christus als Wort, Weisheit und so weiter, in Paulus war, da er sagt: oder verlanget ihr Beweis von dem, der in mir redet, von Christus? (2 Cor. 13, 3.) und: Ich lebe, aber nicht Ich, sondern Christus lebt in mir (Gal. 2, 20.). Wenn er aber in Paulus war, wer wollte zweifeln, daß er ebenso in Petrus, Johannes und den übrigen Heiligen, sowohl hier auf Erden, als dort im Himmel gewesen? denn es wäre ungereimt zu sagen, er sey zwar in Petrus und Paulus, nicht aber in den Erzengeln Michael und Gabriel. Daraus ergibt sich, daß die Göttlichkeit *) des Sohnes Gottes nicht in einem Raum eingeschlossen war, sonst würde sie nur in ihm gewesen seyn, in einem Andern nicht. Aber wie sie vermöge ihrer unkörperlichen Natur in keinen Raum eingeschlossen ist, so kann sie auch in keinem fehlen, und wir dürfen nur die einzige Verschiedenheit annehmen, daß sie zwar in Mehreren sey, wie in Paulus, Petrus, Michael und Gabriel, jedoch nicht in Allen auf gleiche Weise. Denn in den Erzengeln ist sie vollkommener und reiner, und

*) divinitas — also θειοτης; denn für θεοτης setzt Rufin deitas. Zwar wird auch jenes im Sinne des letztern gebraucht; allein bei Orig. findet schon in Bezug auf den Logos, noch mehr aber in Bezug auf Christum (§. 3. am Ende) ein Unterschied statt.

so zu sagen, offenbarer, als in andern heiligen Männern. Dieß ist daraus klar, daß die Heiligen nach der evangelischen Lehre erst, wenn sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt sind, den Engeln ähnlich oder ganz gleich werden sollen. Mithin ist Christus in dem Einzelnen in dem Maaße, als es dessen sittlicher Werth zuläßt.

3. Nachdem wir soviel über das Verhältniß der Gottheit *) kürzlich nachgeholt haben **), müssen wir auch in Erinnerung bringen, daß durch den Sohn Alles geschaffen ist, was im Himmel und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares, seyen es Thronen, oder Herrschaften, oder Fürstenthümer und Gewalten, daß Alles durch ihn und in ihm, und er vor Allem und über Allem ist, das Haupt. Uebereinstimmend damit sagt Johannes im Evangelium „durch ihn ist Alles gemacht, und ohne ihn ist Nichts gemacht." David aber sagt ***)

*) Einige Codd. haben aeternitatis, andere trinitatis. Orig. hat aber von dem heiligen Geiste kein Wort gesagt. Ohne Zweifel ist also hier das oben erwähnte Wort „θεοτητος" zu setzen.

**) His repetitis, vielleicht επαναλαβοντες, wie am Anfang, oder weil auch dort Rufin διεξελθειν durch repetere übersetzt, διεξελθοντες. Denn Orig. hat hier auch Neues gesagt.

***) Davides vero, totius trinitatis mysterium in universorum conditione significans, mein durchgehender Verdacht gegen dergleichen Bemerkungen erhebt sich auch hier. Denn wenn das πνευμα εκ του στοματος αυτου den Orig. veranlassen konnte, in dieser Stelle auch eine Mitwirkung des Geistes bei der Schöpfung zu finden, so hätte er nicht oben I. 3, 7. gerade diese Stelle als Beleg dafür beigebracht, daß der Logos sein vorzüglichstes Geschäft in der Schöpfung, der heilige Geist aber in der Heiligung habe; indem er eben das δυναμις αυτων in gleichem Sinne wie θρονοι, εξουσιαι nimmt, und ausdrücklich das zweite Glied des Verses gar nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Heiligen bezieht. Der Parallelismus bekümmerte ihn wenig. Auch spricht hier Orig. einzig nur von dem Sohne: wie hätte er also beiläufig auch den Geist und das ganze „trinitatis mysterium" zuziehen können? Dieß ist widersprechend. Hat nun Orig. die Stelle des Psalms citirt, so konnte er sie nicht anders auslegen, als oben I, 3, 7. Er hat sie aber hier bei der Kürze der Citate gar nicht ausgelegt, oder etwas Anderes dazu bemerkt, als uns Rufin gibt.

(53, 6.): „durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt, und durch den Geist seines Mundes all' ihre Macht." Zunächst an dieses reiht sich die Erwähnung der Erscheinung des eingebornen Sohnes Gottes im Fleisch. Man darf sich diese nicht so denken, als ob die ganze Majestät seiner Göttlichkeit in den Kerker eines so kleinen Körpers eingeschlossen wäre, so daß der ganze Logos, die Weisheit Gottes, die wesenhafte Wahrheit und das Leben von dem Vater losgerissen, in die Schranken seines Körpers eingeschlossen und ohne anderwärtige Wirksamkeit gedacht werden müßte. Der Glaube muß beides festhalten *): es darf weder die Göttlichkeit in Christo mangelhaft, noch irgend Etwas von dem allgegenwärtigen Wesen des Vaters losgerissen gedacht werden. Dieß bezeugt der Täufer Johannes, indem er, da doch Christus leiblich abwesend war, zu dem Haufen spricht (Joh. 1, 26.) „Er ist mitten unter Euch getreten, den ihr nicht kennt u. s. w." Dieß konnte er in Bezug auf die leibliche Gegenwart von dem Abwesenden nicht sagen. Uebrigens will das nicht so verstanden seyn, als ob ein Theil der Gottheit des Sohnes in Christo, der übrige Theil anderswo oder überall gewesen wäre. So können nur solche denken, die die Natur eines unkörperlichen und unsichtbaren Wesens nicht kennen. Denn das Unkörperliche hat keine Theile, und kann nicht getrennt werden, sondern ist, wie gesagt, in Allem und durch Alles und über Allem, ganz wie die Weisheit, das Wort, die Wahrheit und das Leben gedacht werden muß, bei welchem Gedanken unstreitig alle räumliche Begrenzung ausgeschlossen ist.

4. Weil also der Sohn Gottes den Menschen sich offenbaren und unter den Menschen wandeln wollte, nahm er nicht blos, wie Einige glauben, einen menschlichen Körper, sondern auch eine Seele an, ihrem Wesen nach wie die unsrige, ihrem Streben und ihrer Tugend nach aber ihm gleich, die im Stande

*) Sed inter utrumque *cauta* debet esse pietatis *confessio*. „Schon das cauta ist gar nicht dem Orig. angemessen; und vollends die Confessio. Uebrigens gibt hier Orig. ein allgemeines Kriterium für die πιστις in seinem Sinne.

war, alle Entschlüsse und Veranstaltungen *) des Logos und der Weisheit unfehlbar auszuführen. Daß er sie gehabt, erklärt der Heiland selbst in den Evangelien: „Niemand, sagt er, nimmt meine Seele von mir, sondern ich opfere sie von selbst; ich habe Macht, meine Seele hinzugeben, und habe Macht, sie wieder zu nehmen", und wiederum (Matth. 26, 38.) „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod"; anderswo (Joh. 12, 27.) „Jetzt ist meine Seele erschüttert." Eine betrübte und erschütterte Seele kann nicht der Logos selbst seyn, der in göttlicher Machtvollkommenheit spricht: Ich habe Macht, meine Seele hinzugeben. Allein wir sagen nicht, daß der Sohn Gottes in jener Seele so war, wie er in der Seele eines Paulus, Petrus und anderer Heiligen war, in denen Christus ebenfalls, wie in Paulus redet. Man bedenke nur, daß die Schrift von allen diesen sagt: „Niemand ist rein von Flecken, auch wenn sein Leben nur einen Tag währte" (Job. 15, 14.); die Seele Jesu aber erkohr das Gute, ehe sie das Böse kannte: und weil sie Gerechtigkeit liebte und das Unrecht haßte, darum hat sie Gott gesalbt mit Freudenöle vor ihren Genossen (Ps. 46, 8.). Mit Freudenöle gesalbt heißt sie, weil sie in unbefleckter Verbindung mit dem göttlichen Logos und dadurch allein unter allen Seelen unfähig war, zu sündigen. Weil sie den Sohn Gottes ganz umfaßte, ist sie auch Eins mit ihm und wird mit seinem Namen Jesus Christus genannt, durch den Alles geschaffen. Auf diese Seele, sofern sie die ganze Weisheit, die Wahrheit und das Leben Gottes in sich faßte, beziehe ich auch die Worte des Apostels (Col. 3, 4.): „Unser Leben ist verborgen mit Christo in Gott: wenn aber Christus unser Leben sich offenbaren wird, dann werdet auch ihr offenbar werden mit Christo in der Herrlichkeit." Welcher andere Gesalbte **) sollte in Gott ***) verborgen seyn, und sich nachher offenbaren, als der, von welchem gesagt wird, daß er mit Freudenöl gesalbt, d. h. wesentlich von Gott erfüllet sey? Ebendarum wird ja Christus allen Glaubigen zum Muster vorgestellt, weil er immer, und eh' er vom

*) voluntates et dispensationes (gew. οἰκονομιας).

**) χριστος.

***) in eo soll ohne Zweifel heißen: in Deo.

Bösen wußte, das Gute erkohr, die Gerechtigkeit liebte und das Unrecht haßte, und darum gesalbt wurde mit Freudenöl. Nach seinem Beispiel soll Jeder auch nach dem Fall und der Sünde sich von Flecken reinigen, und an der Hand des Führers den steilen Pfad der Tugend gehen, um so viel möglich in seiner Nachfolge der göttlichen Natur theilhaftig zu werden, wie geschrieben steht: wer da sagt, daß er an Christum glaube, der muß auch wandeln, wie Er gewandelt hat (1 Joh. 2, 6.). Der Logos, also, die Weisheit, mittelst deren wir wahrhaft weise *) werden, wird Allen Alles, um Alle zu gewinnen: er wird den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen, und weil er ein Schwacher wird, ist von ihm gesagt: „Ob er wohl gekreuzigt ist in Schwachheit, ist er doch in der Kraft Gottes" (2 Kor. 13, 4.). Endlich erklärt Paulus den Corinthiern, die schwach waren (1 Cor. 2, 2.): er wisse nichts als den gekreuzigten Jesum Christum. Einige wollen auch jenes Wort des Apostels auf die Seele Christi, nach seiner Geburt aus der Maria bezogen wissen: „Welcher, ob er wohl göttliche Gestalt hatte, es doch nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu seyn, sondern sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm" (Phil. 2, 6.); da er diese gewiß durch Beispiel und Unterricht in eine göttliche Gestalt umwandelte, und zu der Vollkommenheit, der er sich entäußert hatte, zurückführte. Wie aber einer durch Gemeinschaft mit dem Sohne Sohn wird, und durch Gemeinschaft mit der Weisheit weise, so wird er auch durch Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste heilig und geistig **). Was wir übrigens von der Seelengemeinschaft gesagt haben, dasselbe gilt auch von den Engeln und den himmlischen Mächten, denn alle vernünftigen Geschöpfe haben Gemeinschaft mit dem Logos ***).

*) sapientes, vel rationabiles bezieht sich auf λογος und σοφια, — σαφοι η λογικοι.

**) Unum enim atque idem est, spiritus sancti participium sumere, quod et patris et filii, quippe quum una et incorporea natura sit trinitatis. Ruf. Was ich weglasse, weil es dem Sinne des Orig. so wenig entspricht, als es für sich einen Sinn hat.

***) omnis rationabilis creatura participio indiget *trinitatis*. Vielmehr ist ein stehender Satz des Or. πασα κτισις λογικη μετεχει του λογου.

5. Weiter haben wir, weil auch dieß als eine besonders wichtige Frage angesehen wird, über das Verhältniß der sichtbaren Welt gesprochen, theils mit Rücksicht auf solche, die bei unserm Glauben auch Gründe des Glaubens verlangen, theils mit Beziehung auf die Häretiker, die deshalb Streitigkeiten erregen, und das Wort υλη, Materie, das sie nicht einmal verstehen, immer im Munde führen. Ich glaube auch dieses kurz zusammenfassen zu müssen. Vorerst bemerke ich, daß ich das Wort Hyle für Körperstoff noch nirgends in den kanonischen Schriften gefunden habe. Wenn Jesaja sagt (10, 17.): Er wird die Hyle verzehren wie Heu *), so setzt er Hyle für Sünden, denn er spricht von Bestraften. Und wenn das Wort auch noch an einem andern Orte vorkommt, so glaube ich doch, daß es die Bedeutung, um die es sich handelt, nicht hat; außer etwa im Buch der Weisheit, das dem Salomo zugeschrieben wird, das aber nicht allgemein anerkannt ist **). Die Stelle lautet so: Deiner allmächtigen Hand, welche die Welt aus der formlosen Hyle geschaffen hat, mangelte nichts, um einen Haufen Bären und wilde Löwen wider sie zu schicken (W. 11, 18.). Die Meisten sind der Meinung, die Hyle werde von Moses im Anfang der Genesis bezeichnet: „die Erde war unsichtbar und ungeordnet." ***) Unter der noch unsichtbaren und ungeordneten Erde, meinen sie, verstehe Moses die formlose Materie. Ist das die Materie wirklich, so folgt, daß die Urbestandtheile der Körper nicht unwandelbar sind. Diejenigen, welche Atome †) oder nur Ein Element der Körperwelt setzten, konnten die Hyle im eigentlichen Sinne nicht unter die Urbestandtheile zählen. Denn wenn sie die Materie als den veränderlichen und theilbaren Grundstoff aller Körper betrachten, so können sie dieselbe nicht auch als abgesondert von ihren natürlichen Eigenschaften ††)

*) φαγεται ωσει χορτον την υλην. LXX.

**) non ab omnibus in auctoritate habetur: da er vorher von scripturis canonicis spricht, vielleicht: ουδε πασιν ομολογουμενον.

***) αορατος και ακατασκευαστος, LXX.

†) Rufin setzt erklärend: atomos, vel ea, quae in partes venire non possunt, vel ea quae in aequales partes veniunt.

††) der Veränderlichkeit und Theilbarkeit. Rufin hat hier Neque — extra qualitates secundum proprietatem subjicient, was vielleicht

voraussetzen. Damit stimmen auch wir überein, indem wir die Meinung, daß die Materie ungeschaffen sey, durchweg abweisen. Dieß haben wir oben bewiesen, so gut wir konnten, indem wir zeigten, daß aus Wasser, Erde, Luft und Farbe verschiedene Bäume verschiedene Früchte hervorbringen: daß Feuer, Luft, Erde, Wasser, Eins in's Andere umgewandelt werde, und vermöge gewisser Verwandtschaften ein Element in's andere sich auflöse; daß aus den Nahrungsmitteln der Menschen und Thiere der Stoff des Fleisches entstehe, und die natürlichen Feuchtigkeiten*) in festes Fleisch und Bein übergehen; was Alles den Beweis liefert, wie veränderlich der Körperstoff sey, und eine Beschaffenheit nach der andern annehme.

6. Wiederholen muß ich ferner, daß kein Stoff ohne Form bestehe, und daß blos im Gedanken die Materie an sich von der wandelbaren Form der Körper unterschieden wird**). Einige, die die Sache genauer erforschen wollten, haben behauptet, die Materie sey selbst nur eine Erscheinungsform. Denn wenn Härte und Weichheit, Kaltes und Warmes, Feuchtes und Trockenes nur Erscheinungsformen seyen, nach Wegnahme dieser und ähnlicher aber nichts übrig bleibe, so bestehe das Ganze aus Erscheinungsformen. Daher haben die Nehmlichen auch den Satz aufgestellt: da alle diejenigen, welche die Materie als unerschaffen setzen, die Erscheinungsformen von Gott geschaffen seyn lassen, so folgt aus ihrer eigenen Voraussetzung, daß die Materie nicht unerschaffen seyn könne, da die Erscheinungsformen Alles sind, und von Allen als von Gott erschaffen anerkannt werden. Dagegen gebrauchen Andere, die beweisen wollen, daß die zu Grund liegende Materie äußere Erscheinungsformen angenommen habe, folgende Beispiele: Paulus schweigt oder redet, wacht oder schläft; oder er befindet sich in irgend einer Lage des Körpers, sitzt, steht oder liegt. Dieß sind Zu-

---

so lautete: εξω των ποιοτητων των κατα την ιδιοτητα υποϑησουσιν. Denn bei so metaphysischen Dingen übersetzt Rufin nur zu wörtlich.

*) vel *humorem seminis naturalis* in carnem solidam ossaque converti; wo er das „oben gezeigt" hat, weiß ich nicht; wenigstens II, 1, 4. steht nichts davon.

**) II, 2, 2. qualitas (ποιοτης).

kommenheiten *) des Menschen, ohne die er fast nie ist. Zwar enthält unser Begriff von Mensch nichts dergleichen, aber wir denken ihn schon so, ohne weiter nach dem Grund seiner Stellung, seines Wesens, Schlafens, Redens, Schweigens oder anderer Zukommenheiten zu fragen. Kann man nun den Paulus ohne alle diese Zukommenheiten denken, so wird man auch den Grundstoff **) ohne Erscheinungsformen denken können. Sehen wir also von allen Erscheinungsformen ganz ab und heften unsern Gedanken einzig, so zu sagen, auf den Punkt des Grundstoffs, ohne alle Rücksicht auf Weichheit oder Härte, Kälte oder Wärme, Feuchtigkeit oder Trockenheit des Stoffes, dann werden wir wenigstens in der Einbildung die Materie von allen diesen Erscheinungsformen entblöst sehen. Man fragt nun vielleicht, ob wir auch aus der Schrift einen Fingerzeig dafür finden mögen. Mir scheint der Prophet in den Psalmen Etwas der Art anzudeuten (139, 16.): meine Augen haben dein Unvollendetes gesehen ***). Hier scheint der Prophet die Urbestandtheile tiefer durchschaut und, indem er die Materie an sich von ihren Erscheinungsformen trennte, dasjenige unvollendet gefunden zu haben, was erst durch das Hinzutreten der Erscheinungsformen vollendet wird. Enoch spricht in seinem Buche: Ich wandelte bis zum Unvollendeten; was man ebenso verstehen kann. Der Geist des Propheten durchgieng und durchforschte jedes Einzelne, bis er auf ein Letztes kam, in welchem er die unvollendete Materie, ohne Erscheinungsformen, erblickte: denn in demselben Buche sagt Enoch auch: „ich durchschaute alle Materien." Dieß ist immerhin so gemeint, daß er alle von der Einen Materie losgerissenen Gestaltungen derselben, als Menschen, Thiere, Himmel, Sonne und was sonst in der Welt ist, durchschaut habe.

7. Nach diesem haben wir oben gezeigt, daß Alles, was ist, von Gott geschaffen, daß außer dem Wesen des Vaters,

*) Der Beweis soll für die Qualitäten geführt werden, wird aber für die „accidentia" geführt.

**) id quod subjacet — το υποκειμενον — das Substrat.

***) Wegen des Folgenden habe ich die Lesart des Cod. *Alexandr.* το ακατεργασον σου οι οφθαλμοι μου vorgezogen.

Sohnes und heiligen Geistes Nichts unerschaffenes sey: und daß Gott, weil er von Natur gütig ist und Wesen haben will, denen er Gutes thun kann, und die sich seiner Wohlthaten freuen, solche Geschöpfe in's Daseyn gerufen habe, die ihn würdig ehren *) können, und die er auch seine Söhne nennt. Uebrigens hat er Alles nach Maas und Ziel geschaffen. Nichts ist bei Gott ohne Maas und Ziel: denn er begreift Alles mit seiner Kraft, und wird von keinem Verstande des Geschaffenen begriffen. Er allein erkennt sein Wesen **). Denn nur der Vater kennt den Sohn, und der Sohn nur den Vater. Wenn jedoch der Sohn den Vater kennt, so scheint es, daß er eben mit dem Kennen ihn auch begreife: wie wir sagen, der Geist des Künstlers begreife das Maas der Kunst. Auch ist kein Zweifel, daß, wenn der Vater im Sohne ist, er auch von dem begriffen werde, in welchem er ist. Wenn wir aber nicht von dem Begreifen durch Sinn und Vernunft, sondern von einem solchen reden, daß der, welcher begreift, durch seine Kraft und Macht Alles umfaßt: dann können wir nicht sagen, daß der Sohn den Vater begreife. Wenn dagegen der Vater Alles in sich begreift, zu dem All aber auch der Sohn gehört, so folgt, daß er auch den Sohn in sich begreift. Fragt ***) nun ein

*) digne colere statt digne capere, welches Orig. gleichdarauf den Geschöpfen abspricht.

**) „Solus enim pater novit patrem, et solus ap. s. perscrutatur etiam alta Dei. Hieher gehört ein Fragment bei Hieron. „Rursumque blasphemans de filio sic locutus est: Si enim patrem cognoscit filius, videtur in eo, quod novit patrem, eum comprehendere: — — — Sin autem comprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu quis et sapientia comprehendat, sed et virtute et potentia cuncta teneat, qui cognovit: non possumus dicere, quod comprehendat filius patrem. Und hier beginnt ein Fragment bei Justin. ganz wörtlich übereinstimmend mit Hieron. *ει δε ο πατηρ εμπεριεχει πτλ.* schließend mit: *ωσε και εν τω νοειν ο πατηρ μειζονως και τρανοτερως και τελειοτερως νοειται υφ' εαυτου, η υπο του υιου* (perfectius et purius a se cognoscitur, quam a filio). Alles dieß hat Rufin ganz weggelassen: die Bemerkung über den heiligen Geist gehört wiederum gar nicht an diese Stelle.

***) Zum Beweis, daß hier vollständiger Zusammenhang ist, sagt Hier.

Anderer, ob es auch wahr sey, daß Gott von sich ebenso erkannt werde, wie vom eingebornen Sohne: so wird er doch zugestehen, daß der Ausspruch „der Vater, der mich sandte, ist größer, denn ich" in allen Beziehungen wahr sey; folglich wird, auch in Bezug auf das Erkennen, der Vater größer und reiner und vollkommener von sich erkannt werden, als vom Sohne.

Jedes Geschöpf also wird nach Zahl und Maas bestimmt: die geistigen nach der Zahl, die materiellen nach dem Maaße. Daher auch die Vernunftwesen, weil sie einmal an Körper gebunden seyn mußten, und ihrem Ursprung nach wandelbar und veränderlich waren (denn was vorher nicht war, sondern erst angefangen hat, zu seyn, gibt sich ebendamit als veränderliche Natur zu erkennen), sowohl das Gute, als das Böse nicht ursprünglich, sondern zufällig an sich haben. Da also die vernünftigen Wesen wandelbar sind, und zwar so, daß sie nach dem Grade ihrer Sittlichkeit auch körperliche Hüllen von verschiedener Art und Form bedurften, so war es nöthig, daß Gott, wie er die künftigen Abweichungen der Seelen und der geistigen Kräfte voraussah, auch eine Körperwelt schuf, welche eine beliebige Umwandlung in alle möglichen Formen zuließe. Diese muß denn solange beharren, als es Wesen gibt, die sie als Hülle bedürfen. Da nun immer vernünftige Wesen seyn werden, so wird auch die Körperwelt, ihre Bekleidung, ewig seyn. Kann man jedoch *) nachweisen, daß die geistige Natur,

---

vor diesem Satze: Et ut sciremus causas, quibus pater comprehendat filium, et filius patrem non queat comprehendere, haec verba *subnectit* (schließt unmittelbar an): „Curiosus lector inquirat, das griechische Fragment blos: Αλλος δε τις ζητησει — Uebrigens läßt dagegen Hieron. das μειζονως unübersetzt: es ist also auf das curiosus nicht zu bauen.

*) Nisi quis putet posse vel assertionibus ostendere, quod possit rationabilis natura absque ullo corpore vitam degere. Sed quam difficile sit et quam paene impossibile intellectui nostro, in superioribus singula disserentes ostendimus. — Hieron. sagt: Μετεμψυχωσιν quoque et abolitionem corporum per hoc rursus sentire convincitur: „Si quis autem potuerit ostendere, incorporalem rationabilemque naturam u. s. w. — bis successione variari."

wenn sie sich des Körpers wird entledigt haben, durch sich sel fortlebe, und zwar in einer schlimmern Lage sey, solang mit dem Körper umgeben ist, in einer bessern, nachdem ihn abgelegt hat: so wird Niemand zweifeln, daß die Körp welt nicht ursprünglich *), sondern in Zwischenräumen vorha den sey, und der verschiedenen Richtungen der sittlichen N turen wegen bald entstehe, um die, welche es bedürfen, zu b kleiden: bald wieder in's Nichts zerfließe, wenn sie sich au dem Verderbniß ihrer Sünden wieder erholt haben: und da dieses sich in beständigem Wechsel wiederhole. Allein wie schwe und fast unmöglich dieser Beweis zu führen seyn möchte, ha ben wir oben in der Ausführung gezeigt.

8. Ich finde es diesem Werke nicht unangemessen, auch die Lehre von der Unsterblichkeit der geistigen Naturen in mög lichster Kürze zu wiederholen. Jeder, der an etwas Theil hat, ist mit dem, welcher an der nehmlichen Sache Theil nimmt, von Einerlei Wesen **). So sind alle Augen, die des Lichtes theilhaftig werden, gleicher Natur; gleichwohl aber sieht der Eine schärfer, der Andere schwächer: also nimmt nicht *jedes* Auge gleichen Antheil am Lichte. Und wiederum jedes Gehör nimmt den Schall in sich auf, daher ist alles Gehör *gleicher* Natur. Dennoch hört nach der besondern Beschaffenheit sei nes Gehörs der Eine schneller, der Andere langsamer. Wen den wir diese sinnlichen Beispiele auf die Betrachtung des Gei stigen an, so ergibt sich: Jeder Geist, der des geistigen Lichtes theilhaftig ist, ist mit jedem andern, der ebenso des geistigen

---

Auch Hieron. spricht von „si potuerit" „nulli dubium"; es ist so mit der zweite Satz bei Rufin die Berufung auf II, 2. wo wir allerdings das finden, bei dem schwankenden Ausdruck des Or. über die Auferstehung wenigstens wahrscheinlich und zuläßig.

*) principaliter, αρχηθεν, eig. urbeständlich.

**) Sine dubio unius substantiae est, uniusque naturae. Diese Aus drücke weisen auf einen unbestimmtern Begriff im Grundtext. Wenn Rufin. de adult. libr. Orig. behauptet, Orig. habe den Sohn *mit* dem Vater für ομοουσιος erklärt, so kann gerade diese Stelle, wo vielleicht ein solcher Ausdruck zu Grunde liegt, über die Bedeutung der origenischen Homousie entscheiden. S. jedoch die Einl. über dieses Wort.

Lichtes theilhaftig ist, ohne Zweifel von gleicher Natur *). Mit der geistigen, vernünftigen Natur steht in Gemeinschaft Gott, der eingeborne Sohn Gottes und der heilige Geist: es stehen damit in Gemeinschaft die Engel und Gewalten, und die übrigen Mächte: es steht damit in Gemeinschaft der innere Mensch, der nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist; daraus folgt, daß Gott und diese Geister in gewissem Sinne **) von Einem Wesen sind. Da nun aber ***) das Wesen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes unvergänglich und ewig ist, so ist die nothwendige Folge, daß alle Naturen, die an diesem Wesen Theil haben, unvergänglich und ewig sind: sind aber die vernünftigen Wesen unvergänglich und unsterblich, so ist es gewiß auch das Wesen der

*) Hieron. bestätigt die Folgerung hieraus als ächt mit den Worten: Et ne parvam putaremus impietatem eorum, quae praemiserat, in ejusdem voluminis (des vierten Buches) fine conjungit: omnes rationabiles naturas, i. e. patrem et filium et sp. s., angelos, potestates, dominationes caeterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem *unius* esse *substantiae*. — Ruf.: Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, i. e. *divinae naturae* per hoc quod de ipsa sanctificatione participant (das ist rufinisch), *participium sumserunt*, et ita sunt unius naturae adinvicem uniusque substantiae, incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes: immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam humanae naturae substantia. — Schärfer und bestimmter ist der Ausdruck bei Hieron. indem er fortfährt: „Intellectualem, *inquit* (Origenes), rationabilemque naturam *sentit* deus etc. (Sentire gebraucht er ohne Zweifel für μετεχειν.) Ich mußte die Uebers. des Hieron. vorziehen. In gleicher Bedeutung nimmt das ομοουσιος Clem. (Strom. II, p. 392. Par.)

**) „Unum addit verbum *quodammodo*, setzt Hieron. hinzu, ut tanti sacrilegii crimen effugeret: et qui in alio loco non vult filium et sp. s. de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, naturam omnipotentis Dei angelis hominibusque largitur.“ Gerade diese Beobachtung hätte den Hieron. auf das richtige Verständniß dieser Stelle führen sollen.

***) Non solum autem, sed quoniam — fährt Rufin fort (ου μην αλλ' επει) — die Ausgaben von Genebrard und Erasmus haben irrig das Gegentheil: Non autem sicut patris et filii etc.

menschlichen Seele *); und so bewährt sich die Güte der ewigen Gottheit eben darin, daß auch die, welche an ihren Wohlthaten Theil haben, ewig sind. Wie wir jedoch in den obigen Beispielen eine Verschiedenheit in der Aufnahme des Lichtes bemerkt haben, indem der Eine schärfer, der Andere schwächer sieht: so findet auch bei der Theilnahme an dem Wesen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, nach dem Grad des Eifers und der Fassungskraft, eine Verschiedenheit Statt.

9. Wir haben überdieß zu bedenken, ob es nicht eine gottlose Meinung wäre, daß ein Geist, der Gott zu fassen vermag, einer wesentlichen Vernichtung fähig sey. Muß doch schon die Gabe, Gott zu erkennen und zu fühlen, hinreichende Bürgschaft seiner Fortdauer seyn, da ja ein Geist auch in seinem Abfall, wo er Gott nicht mehr rein und vollkommen fassen kann, doch den Keim einer höhern Erkenntniß in sich behält, wodurch der innere oder geistige Mensch nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit mit Gott, der ihn geschaffen hat, erneuert wird. Denn der Prophet spricht (Ps. 22, 28.): „es werden sich besinnen und umkehren zum Herrn aller Welt Enden, und werden anbeten vor ihm aller Völker Stämme.“ Behauptet man aber eine wesentliche Vernichtung dessen, der nach Gottes Bild geschaffen ist **), so versündigt man sich an dem Sohne Gottes selbst: denn Er wird in der Schrift das Ebenbild genannt; oder man greift wenigstens die Glaubwürdigkeit der Schrift an, welche sagt, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen sey. Denn diesem gemäß muß er auch die Kennzeichen des göttlichen Ebenbildes an sich tragen, und zwar nicht

---

*) Dieß glaube ich zur Vollendung der Schlußreihe aus dem zuerst angeführten Satze von Rufin, den er offenbar aus dem Ganzen zusammengezogen hat, hieher setzen zu müssen. — Die folgende Nutzanwendung gehört zwar nicht nothwendig hieher, ist aber dem Or. wenigstens nicht fremd.

**) Κατ' εικονα γεγονως (cf. Athanas. de incarnat. 13.) ist bei den Kirchenvätern so viel als κατα λογον: dieser ist εικων θεου και ομοιοτης, der Mensch nur κατ' εικονα, c. Cels. VI, 7, 4. und Rößlers Lehrbegr. S. 148. ff.

in der vergänglichen Körpergestalt *), sondern in der rechten Verfassung des Gemüthes **), in der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Standhaftigkeit, Weisheit und Wissenschaft ***) und in dem ganzen Reigen der Tugenden, welche Gott wesentlich, dem Menschen durch Anstrengung und Nachahmung Gottes eigen sind; wie der Herr im Evangelium (Luc. 6, 36.) sagt: seyd barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist, und (Matth. 5, 48.): seyd vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Dieß ist ein klarer Beweis, daß jene Tugenden alle in Gott ewig sind, und ihm weder zukommen noch entgehen können, von den Menschen aber nur allmählich erworben werden. Auch darin haben sie Verwandtschaft mit Gott: und da Gott Alles erkennt und ihm nichts Gedenkbares verborgen ist †), so kann auch der vernünftige Geist vom Niedrigen zum Höhern, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren fortschreitend, zu der vollkommensten Erkenntniß gelangen. Zwar ist er in den Körper gesetzt, allein er hebt sich von der Sinnlichkeit der Körperwelt zum Uebersinnlichen empor. Man stoße sich nicht an dem Ausdruck „Uebersinnliches ††)" für Geistiges: ich berufe mich dafür auf den Spruch Salomo's: „du wirst göttlichen Sinn finden." †††) Nicht mit dem körperlichen Sinn also, sondern mit einem höhern, göttlichen muß man das Geistige erforschen. Mit diesem Sinne ist Alles zu betrachten, was wir oben entwickelt haben: denn das göttliche Wesen durchschaut

---

*) Daß die εικων von Keinem auf den Körper bezogen worden sey, sagt Orig. ebenfalls a. a. O.

**) animi prudentia soll ohne Zweifel της ψυχης σωφροσυνη seyn.

***) virtus, sapientia, disciplina — ανδρεια, σοφια, παιδευσις?

†) Rufin setzt in Parenthese: solus enim Deus pater et filius unigenitus ejus et spiritus sanctus non solum eorum, quae creavit, verum etiam sui scientiam tenet. Nachher hat er „ad intellectum perfectiorem"; die Voraussetzung erfordert aber perfectissimum: denn der progressus ad *perfectiorem* gehört mit zu dieser.

††) insensibilia esse, quae intellectualia sunt (Αναισθητα τα νοερα).

†††) „Αισθησιν θειαν ευρησεις", c. Cels. VIII, 34. Inwiefern daraus auf die Aechtheit der ganzen Stelle zu schließen ist, siehe in der Anm. zu I, 1, 9.

auch, was in der Stille in uns vorgeht. Uebrigens muß man sich in Allem, was wir hier gesagt haben, und was daraus gefolgert werden kann, an die oben gegebene Glaubensregel *) halten.

---

*) secundum hanc formam, quam supra exposuimus, sentiendum est; womit er den kirchlichen Lehrinhalt der Vorrede meint.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	III—LXIV
Origenes Bildung zum Dogmatiker	IV
— Hermeneutik	XI
— Abfassung des Werkes περι Αρχων	XIX
— System	XXV
— Schicksale	XXXII
Weitere Geschichte des Werks	XLII
Grundsätze der Wiederherstellung	LX
Origenes' Vorrede	1—12
Kirchenlehre	4
Grundlehren:	
Erstes Buch: Vom Geiste und den Geistern.	
1. Gott. Wesen Gottes	13
Begriff Gottes	16
Selbstbewußtseyn Gottes	20
2. Logos. Begriff	23
Ewige Zeugung	—
Träger der Offenbarung	24
Verhältniß zum Vater	30
3. Heiliger Geist	40
Abhängigkeit	42
Bewußtseyn	45
Eigene Wirksamkeit	
a) in den Frommen	46
b) auf die Gefallenen	51

	Seite
A. Höhere Vernunftwesen.	
Ihre Freiheit	52
Ihr Fall	54
5. Wiederbringung	61
a) des Geistigen	62
b) der Materie	66
6. Unterscheidung von Geist und Materie	69
Vorweltliches Daseyn	72
Befreiung von Materie	74
7. Engel	76
Grade der Geisterwelt	77
Gleichheit vor dem Sittengesetz	79
Degradation	80

Zweites Buch: Von der Welt und der Menschheit.

1. Weltordnung	84
Erscheinungsform	85
Zeitlicher Anfang der Materie	88
2. Dauer und Dienstbarkeit der Materie	90
3. Entstehung neuer Welten	92
Ungleichheit derselben	97
Namen der Welt	99
Resultat	102
4. Kein Demiurg	103
5. Der gerechte und gütige Gott	109
6. Menschwerdung des Logos	117
Seele Christi	121
Unsündlichkeit	123
7. Ausgießung des Geistes	126
8. Wesen der Seele	130
Verhältniß zum Geiste	133
Ursprung aus dem Nus	135
9. Richtungen des freien Willens	138
Maas der Weltwesen	139

Seite
Verschiedenheit 140
Ursprüngliche Gleichheit 143
10. Letzte Dinge.
Auferstehung 147
Höllenstrafen 152
11. Vorstellungen vom seligen Leben.
Sinnliche 153
Geistige 160

Drittes Buch: Von der Sünde und Erlösung.

1. Willensfreiheit.
Begriff 168
Aeußerung 170
Lösung der Zweifel 173
Theodicee 186
2. Kampf mit bösen Mächten 198
Wirkungen der Mächte 205
Unterstützung im Kampfe 208
Art des Kampfes 209
Kampf gegen Irrlehre 211
3. Innerer Kampf 218
Entzweiung der Seele 219
Leidenschaften 225
4. Der sittliche Weltzweck 227
Sittliche Ursachen der Welt 229
Sittliche Erziehungsmittel der Geister . . 232
Erreichung des Zwecks 233
5. Wiederbringung des Alls 235
Ende der Zeit 246

Viertes Buch: Von der heiligen Schrift.

1. Göttlichkeit der Schrift 249
Historischer Beweis 250
Beweis aus den Weissagungen 252
Inspiration 255

Seite

2. Hermeneutik 258
Dreifacher Schriftsinn 262
Geistige Auslegung 265
Absicht des Mythischen 268
Unterscheidung des Mythischen 274
Anwendung 275
Erlangung des höhern Verständnisses . . . 288

Summarische Wiederholung einiger Hauptlehren:
Verhältniß von Vater und Sohn . . . 291
Menschwerdung des Logos 296
Seele Christi 298
Form der Welt 300
Maas der Schöpfung 302
Unsterblichkeit 304

Verzeichniß erklärter Schriftstellen.

		Seite
Gen.	1, 16.	70
	17, 14.	271
Ex.	3, 14.	47
	4, 21.	173
	16, 29.	272
	25, 40.	265
	34, 35.	14
Deut.	4, 24.	13
	32, 21.	253
Job.	25, 5.	70
	40, 20.	60
Pſ.	22, 28.	306
	35, 10.	13
	36, 34.	103
	45, 1.	254
	— 7.	122
	46, 8.	297
	53, 6.	296
	72, 7. 8.	254
	— 11.	127
	78, 34.	113
	102, 27.	228
	103, 24.	35
	110, 1.	62
Prov.	2, 5.	22
	8, 22.	23
	22, 20.	262
Jeſ.	8, 10.	254
	10, 17.	299
	50, 11.	152
Jer.	1, 5.	216
	20, 7.	179
Ez.	11, 19.	183
	28, 7.	200
	— 12.	58
	29, 3.	200
Hoſ.	3, 4.	252
Hab.	3, 2.	44
Zach.	3, 1.	200
Sap.	7, 25. 26.	32
	11, 21.	139
Matth.	5, 8.	22
	5, 48.	307
	— 59.	275
	11, 21.	111
	— 27.	21
	12, 35.	115
	15, 24.	277
	26, 38.	297
Marc.	4, 12.	185
	9, 16.	48
	10, 18.	39
Luc.	6, 36.	307
	— 42.	31

	Seite		Seite
Luc. 10, 4. . . .	272	Cor. I. 2, 16. . . .	261
11, 52. . . .	262	7, 18. . . .	273
12, 46. . . .	155	9, 9. . . .	264
17, 21. . . .	47	10, 11. . . .	—
19, 17. . . .	159	12, 4—6. . . .	49
— 26. . . .	161	15, 25. . . .	62
Joh. Ev. 1, 26. . . .	296	— 53. . . .	93
3, 8. . . .	45	II. 3, 6. . . .	14
4, 20. . . .	16	4, 11. . . .	242
4, 24. . . .	14	Gal. 2, 16. . . .	266
5, 19. . . .	37	4, 22. . . .	265
12, 27. . . .	297	— 26. . . .	277
13, 2. . . .	215	5, 17. . . .	220
17, 3. . . .	38	— 19. . . .	221
— 10. . . .	36	Epheſ. 1, 4. . . .	230
— 21. 24. . .	237	— 21. . . .	54
— Ep. I. 1, 5. . . .	13	2, 7. . . .	98
2, 1. 2. . . .	130	6, 12. . . .	207
3, 2. . . .	236	Phil. 1, 23. . . .	162
Röm. 2, 28. . . .	276	2, 6. . . .	298
7, 23. . . .	221	— 13. . . .	191
8, 9. . . .	223	Col. 1, 15. . . .	23
9, 6. 8. . . .	276	3, 4. . . .	297
— 16. . . .	189	Tim. II. 1, 16. . . .	193
— 18. . . .	183	2, 20. . . .	—
10, 8. . . .	47	Hebr. 1, 3. . . .	30
11, 4. . . .	266	8, 5. . . .	265
12, 11. . . .	135	12, 22. . . .	278
Cor. I. 1, 24. . . .	23	Apoc. 1, 8. . . .	35
2, 6. . . .	262		

In den Bogen, die der Verfasser nicht selbst corrigiren konnte, stehen noch etliche Druckfehler, welche man so verbessere:

S. 6. Note u. S. 35. N. lies: *Mennam* (so schreiben die Lateiner; griech. *Μηνας*). — S. 15. L. 6. v. u. l. des Ev. — S. 21. L. 8. v. u. l. bekannt. — S. 34. L. 8. v. o. l. jeder. L. 3. v. u. l. ακαλουθει. — S. 36. L. 2. v. o. l. stoßen, daß ꝛc. N. l. ειλικρινης. — S. 37. L. 6. v. o. l. Herrlichkeit zu. — S. 38. N. L. 2. l. *deformatur*. L. 5. l. *figuram*. L. 13. streiche: un- — S. 39. N. L. 9. v. u. l. dadurch verkehrten. — S. 42. N. L. 11. v. u. l. zwölf asc. Vorschr. — S. 43. N. L. 3. v. o. l. εν τοις. — S. 44. L. 9. v. o. l. bemerkt. N. L. 2. v. u. l. תודע. — S. 49. N. L. 5. v. u. l. *protestatis*. — S. 52. L. 27. v. o. l. geeigneter. — S. 57. N. L. 5. v. o. l. *mansiones*. *Id. ad* L. 13. v. u. l. origenische. — S. 61. N. L. 7. v. u. l. jene. — S. 69. N. L. 4. v. u. l. problematisch. — S. 75. N. L. 2. v. o. l. λεγαι αν. L. 8. l. hat es. L. 4. v. u. l. *Ruf*. — S. 77. N. L. 5. v. u. l. neben einander sind. L. 4. v. u. l. Herakleon. L. 1. v. u. B. — S. 85. N. L. 1. v. o. l. ουτω δη. — S. 89. N. L. 1. l. v. 5. — S. 90. L. 3. v. u. l. unkörperl. — S. 91. N. L. 2. v. u. l. νυν. L. 6. v. u. l. ζωεν αν. — S. 92. N. L. 7. v. o. l. *corporalis*. — S. 94. L. 17. v. o. l. sofern sie. — S. 99. N. L. 1. u. 2. v. u. l. απειραντως. — S. 102. N. L. 3. v. u. l. *manifestissime*. — S. 105. N. L. 3. v. o. l. nicht kennenden. — S. 107. N. L. 3. v. u. l. H. — S. 108. L. 5. v. u. l. den. N. L. 2. v. u. l. εστι. — S. 114. L. 17. v. o. l. Ungerechte. — S. 115. L. 3. v. o. l. trennen. L. 7. v. o. l. vor der. — S. 117. N. L. 1. v. u. l. Beziehung. — S. 119. L. 13. v. o. l. heiligen. N. L. 4. v. o. l. αλλ' αληθειαν. — S. 120. N. L. 1. v. o. l. *Avit*. L. 4. l. ενωσθαι. L. 7. l. γεγενηται. L. 2. v. u. l. τῳ. — S. 123. L. 15. l. oder. L. 10. v. u. l. werden wir. L. 8. v. u. l. Oefen uns. — S. 124. N. L. 2. v. o. l. θυγατερας. L. 4. v. u. l. σκιᾳ. — S. 125. N. L. 3. v. o. l. δουλων σου. L. 1. v. u. l. מ u. ע st. כ u. ג — S. 128. N. L. 7. v. o. l. ενεργειται. L. 8. ich (Comma). — S. 131. N. L. 6. v. o. l. *hor*metica. — S. 132. N. L. 3. v. o. l. פני — S. 134. N. L. 10. ουκετι μενει. L. 6. v. u. l. ουτω. — S. 142. L. 12. v. o. l. Basilides. — S. 143. L. 7. v. u. l. außer sich. — S. 147. L. 3. u. S. 148. L. 4. v. o. fehlt sich. — S. 148. L. 3. v. u. l. Es ist — S. 149. N. Z. 2. v. u. l. *philosarcae*. — S. 150. N. Z. 2. v. u. l. κοκκον. — S. 154. Z. 14. v. o. l. gekräftigt. — S. 155. Z. 11. v. o. l. Rache. N. Z. 1. v. u. l. λευι. — S. 157. N. Z. 2. v. u. l. des. — S. 160. N. Z. 1. v. o. l. Uebersetzung. Z. 8. l. intelligen*tia*. — S. 164. Z. 14. v. o. l. ruhe; Z. 16. Hingang. — S. 169. N. Z. 2. v. o. l. *Tarin*. — S. 170. N. Z. 1. v. u. l. κατασκευην. Z. 3. v. u. l. ερεθισμων. — S. 177. Z. 11. u. 12.

S. 1. Z. 1. l. Wahrheit. — S. 3. Z. 1. l. Ausgaben. — S. 4. Z. 1. l. Ausgabe. — S. 5. Z. 1. l. Ausgaben. — S. 6. Z. 1. l. Ausgaben. — S. 7. Z. 1. l. Ausgaben. — S. 8. Z. 1. l. Ausgaben. — S. 9. Z. 1. l. Ausgaben. — S.

3 2044 069 643 294

DUE NOV 29 192-